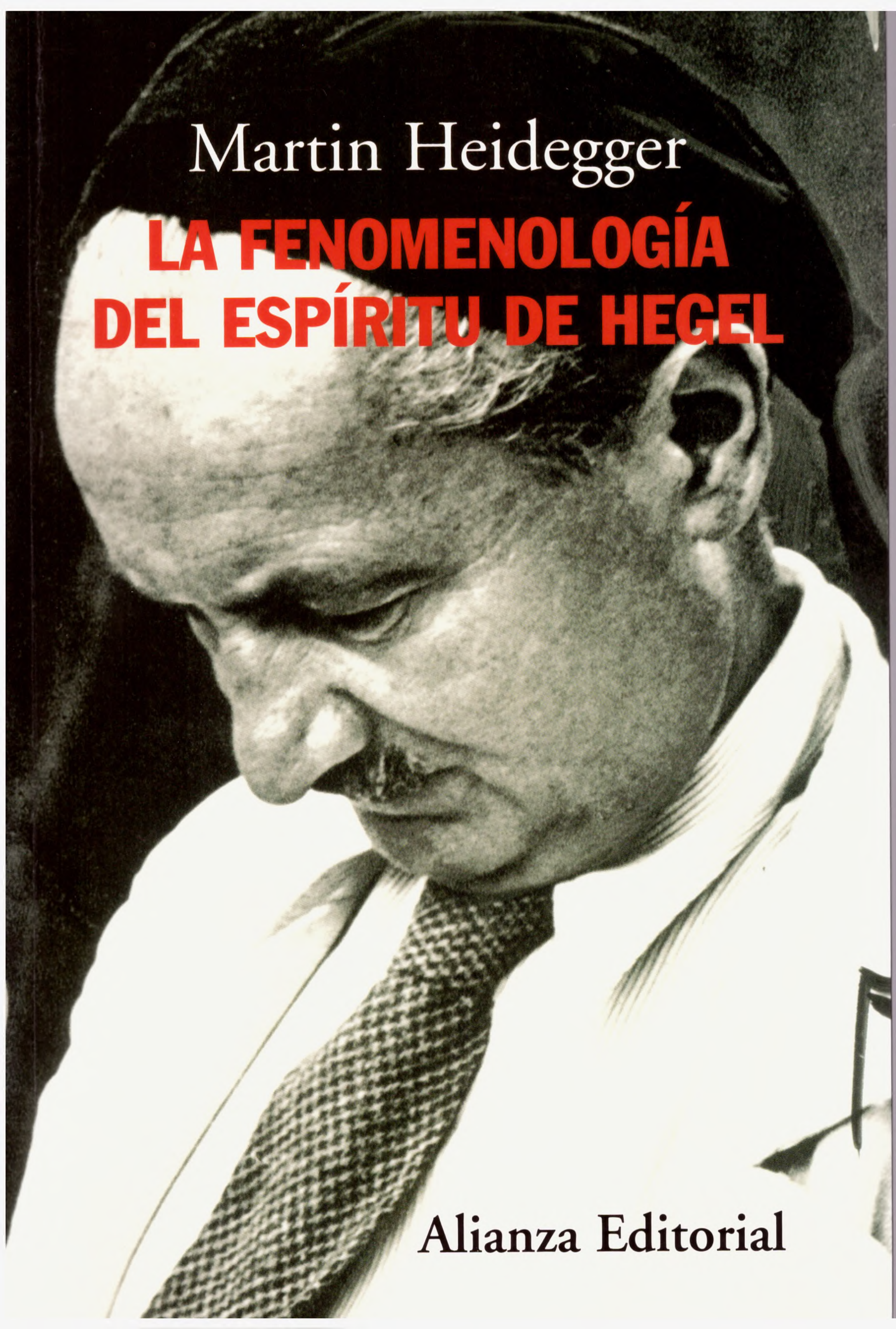

Martin Heidegger
LA FENOMENOLOGÍA
DEL ESPÍRITU DE HEGEL
Alianza Editorial

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

Martin Heidegger

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

(CURSO DEL SEMESTRE DE INVIERNO, FRIBURGO, 1930-31)

Edición de Ingtraud Görland
Traducción y notas:
Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde

Alianza Editorial

Título original: *Hegels Phänomenologie des Geistes, volume 32*

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1992
Primera edición en «Ensayo»: 2006
Segunda reimpresión: 2012

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4772-2
Depósito legal: M. 19.820-2008
Printed in Spain

INDICE

Primera parte
CONCIENCIA

Segunda parte
AUTOCONCIENCIA

INTRODUCCION

La tarea de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema de la ciencia

El curso que viene a continuación es una interpretación de la obra de Hegel que conocemos con el nombre de «Fenomenología del Espíritu». Mediante la dilucidación del título y sus diversas formulaciones nos procuraremos la indispensable intelección provisional de la obra, para con posterioridad comenzar la interpretación allí donde la Cosa misma inicia, omitiendo, así pues, el extenso Prólogo y la Introducción.

El título corriente de la obra, «Fenomenología del Espíritu», no es ciertamente el título original; sin embargo, fue el que explícitamente se impuso como título literario de la obra, desde el momento en que fue incluida en la edición completa de las obras de Hegel, que, a partir de 1832, prepararon los amigos de Hegel inmediatamente después de su muerte. La «Fenomenología del Espíritu» constituye el 11.º tomo de las obras completas que apareció en 1832. El editor Johannes Schulze señala en su prefacio que el mismo Hegel tenía en preparación antes de su repentina muerte una nueva edición de la obra. Con qué propósito y de qué modo, es algo que allí puede ser consultado [1].

[1] Los trabajos filosóficos de Hegel allí aparecidos serán citados según la obra completa de 1832 y años siguientes, indicando el tomo y el número de página. En

La obra apareció por primera vez en 1807, en concreto, con el título de: «Sistema de la ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu.» La obra tenía, así pues, un encabezamiento y título principal: «Sistema de la ciencia.» Con este sistema se coordina y en él se inserta la obra. Lo intrínseco de la obra, por ello, sólo [2] puede ser concebido desde su interna tarea, y ésta consiste —por decirlo de una manera superficial— en ser lo primero en el sistema y para éste.

1. *Los sistemas de la Fenomenología y de la Enciclopedia*

¿Hasta qué punto el sistema de la ciencia precisa de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte? ¿A qué alude ese subtítulo? Antes de responder a esa pregunta, debemos recordar ahora que tampoco ese subtítulo de la obra, que, con posterioridad, fue el título definitivo, está completo. El título completo, ante todo y en primer lugar, reza: «Sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia.» Ese subtítulo —«Ciencia de la experiencia de la conciencia»— es formulado acto seguido, de la siguiente forma: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu.» Es de aquí de donde surge el título abreviado y devenido habitual: «Fenomenología del Espíritu.»

Para la dilucidación del título, manifiestamente tenemos que ceñirnos a la formulación más completa, a las dos formas que presenta y las cuales dicen lo mismo, aunque de forma diferente. De ello se desprende, en primer lugar, lo siguiente: la primera parte del sistema de la ciencia es ella misma ciencia; es decir: dicha parte constituye «la *primera* parte de la ciencia»[2]. Lo peculiar de esa primera parte debe hacérsenos más explícito si la contrastamos con la segunda parte. No obstante, con posterioridad a esta primera parte no apareció ninguna segunda parte del sistema de la ciencia.

Sin embargo, tras la aparición de la «Fenomenología del Espíritu» en 1807, Hegel comenzó a publicar una nueva obra que

---

la reimpresión de la edición del jubileo, dicho número de página se encuentra reproducido arriba, entre paréntesis, en el margen interior.

[2] Phän. Prol., II, 28. [trad. p. 29].

conocemos con el título de «Lógica», cuyo primer tomo apareció en 1812-13, y el segundo en 1816. Ciertamente esto es así, pero la «Lógica» no apareció *como segunda* parte del sistema de la ciencia. ¿O acaso, atendiendo a la Cosa, esta Lógica sería la segunda parte del sistema? Sí y no. Sí, en tanto el título completo remite a la [3] conexión con el sistema de la ciencia. En realidad, el título reza: «Ciencia de la Lógica», insólito y extraño título para nosotros e incluso para aquella época. Pero no es éste el caso cuando pensamos en el subtítulo completo de la *primera* parte: «*Ciencia* de la Fenomenología del Espíritu.» Así, el sistema *de* la ciencia sería: 1, ciencia de la Fenomenología del Espíritu, y 2, ciencia de la Lógica. Es decir: como sistema *de* la ciencia es: 1, este sistema *como* Fenomenología, y 2, este sistema *como* Lógica. El sistema, por tanto, aparece necesariamente bajo dos figuras. Ambas, en su mutua delegación y como conexión de su delegación, son el todo del sistema en la totalidad de su realidad efectiva.

Además, con independencia de la interna conexión objetiva entre la «Fenomenología» y la «Lógica», en múltiples lugares de la «Fenomenología del Espíritu» se remite expresamente a la «Lógica» [3]. Más aún, no sólo encontramos anticipaciones de la «Lógica» en la «Fenomenología», sino también, inversamente, referencias retrospectivas de aquella a la «Fenomenología» [4]. Pero previamente a todo ello, Hegel explícitamente escribe en el Prólogo al primer tomo de la «Lógica», en su primera edición de 1812: «En lo que hace a la relación externa [de la "Lógica" respecto a la "Fenomenología del Espíritu"], estaba [¡] contemplado que a la primera parte *del sistema de la ciencia,* que contiene a la Fenomenología, siguiese una segunda parte que debía contener la Lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, clausurándose así el sistema de la ciencia» [5].

Resulta claro, así pues, que en el momento de la aparición de la «Fenomenología», en 1807, estaba previsto que la totalidad del sistema constase originalmente de dos partes. Pero la segunda parte no debía contener únicamente a la Lógica, sino a la Lógica al unísono con las ciencias reales de la filosofía. Pero ese todo que [4]

[3] Cf. II, 29, 37, 227 [trad. pp. 26, 32, 181].
[4] Cf., por ejemplo, III, 33 y ss., 35, 41, 61.
[5] III, 8.

debía configurar la segunda parte del sistema no es otra cosa que el concepto transformado de la metafísica transmitido por la tradición, cuyo carácter intrínseco sistemático también determinó de parte a parte la problemática kantiana: metaphysica generalis: ontología; metaphysica specialis: psicología especulativa, cosmología especulativa, teología especulativa.

La aludida segunda parte que debía seguir comprende en el interior de sí al todo de la metafísica transmitida por la tradición, aunque ciertamente en la forma transformada resultante de la posición fundamental de Hegel. La transformación puede ser caracterizada sumariamente así: el todo de la metafísica está dividido en dos partes: I. Lógica, II. Filosofía real. Pero esta última sólo tiene en Hegel dos partes: Filosofía de la Naturaleza (Cosmología) y Filosofía del Espíritu (Psicología). La tercera, la parte decisiva para la filosofía transmitida por la tradición, falta en Hegel; esto es: falta en la filosofía *real,* pero no en el todo de su metafísica, donde encontramos a la teología especulativa en originaria unidad con la *ontología.* El concepto genuino de la Lógica hegeliana es esa unidad de teología especulativa y ontología.

La teología especulativa no es idéntica a la filosofía de la religión, tampoco es teología en el sentido de la doctrina de la fe, sino ontología del *ens realissimum,* de la más alta realidad efectiva como tal, ontología que para Hegel se funde al unísono con la pregunta por el ser del ente en general; por qué esto es así, lo veremos en el curso de nuestras interpretaciones.

Pero si la segunda parte del sistema planeado debe exponer la metafísica, entonces la primera parte —es decir, la «Fenomenología del espíritu»— en nada sería diferente a la fundamentación de la metafísica, es decir, a la fundación que la cimenta; entendiendo a ésta no en el sentido de una «teoría del conocimiento» tan ajena a Hegel como a Kant, tampoco en el sentido de reflexiones metodológicas vacías respecto al modo en que ello tendría que ser hecho *si* se pusiesen manos a la obra, sino que se [5] habla de la fundación que cimenta como preparación del terreno, es decir, como la «prueba de la verdad del punto de vista»[6] que compete a la metafísica.

[6] III, 61.

Pero, ¿por qué no apareció explícitamente la «Ciencia de la Lógica» bajo el título de la segunda parte del sistema de la ciencia? Hegel dice: «Pero la necesaria extensión que la Lógica debía obtener me ha llevado a sacarla a la luz expresamente; así pues, en un plan ampliado, ella constituye la primera consecuencia de la Fenomenología del Espíritu. Posteriormente voy a seguir con la publicación de la elaboración de las dos ciencias reales de la filosofía»[7].

Sin embargo —nos preguntamos—, ¿acaso es esto una razón para dejar de lado al título principal de «Sistema de la ciencia»? En absoluto no. Justamente *si* el sistema ha alcanzado un plan ampliado, entonces requiere más que nunca de la caracterización de las partes concretas y particulares en su pertenencia al sistema. En modo alguno repugnaría ni al plan original, ni al plan suficientemente ampliado que, por ejemplo, el todo hubiese sido ordenado en su forma literaria, del siguiente modo: 1.ª parte: Ciencia de la Fenomenología del Espíritu; 2.ª parte, 1.ª serie: Ciencia de la Lógica, 2.ª serie: Ciencia de la Filosofía Real. (Cf. Curso de Jena, W. S. [Semestre de invierno], 1802/3: Lógica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditorum.)

¿Por qué ya en 1812 está ausente el título «Sistema»? Porque en el intervalo (1807-1812) ya se ha preparado una transformación. El indicio de la transformación que comienza respecto a la idea de sistema se muestra en el hecho de que no sólo se suprime el título principal para la «Lógica», sino que ahora incluso esta misma queda aislada; no porque abarcase demasiado, sino porque en el fluctuante plan del sistema también la función y lugar de la «Fenomenología» apuntan ya a un cambio. Porque ésta ya no sigue siendo la primera parte, por eso tampoco la «Lógica» es la segunda. La «Lógica» está separada porque tiene que seguir estando libre para hacerse cargo de otra posición en el nuevo plan, en vías de maduración, del sistema. [6]

Podemos hacernos una composición de lugar del intervalo que media entre la aparición de la «Fenomenología» en 1807 y la

[7] III, 8 y ss.

aparición del primer tomo de la «Lógica» en 1812, o del segundo tomo en 1816, si tomamos en consideración, aunque sólo sea someramente, a la «Propedéutica filosófica» de Hegel.

Cuando apareció en 1807 la «Fenomenología del Espíritu», Hegel ya no se encontraba en Jena, a donde, tras haber dejado su preceptorado en Frankfurt, se había dirigido en 1801 para habilitarse con Schelling. A decir verdad, Hegel fue profesor extraordinario en 1805, pero con unos emolumentos tan paupérrimos que no tuvo necesidad de esperar a la catástrofe que en 1806 sacudió a Prusia para decidir a procurarse su sustento en otra parte y de otra manera. Ya en 1805 había solicitado inútilmente un profesorado en Heidelberg. Hegel encontró refugio en Baviera, a donde fueron muchos (por ejemplo, el mismo Schelling) los que en aquel entonces emigraron; de una manera más precisa, en Bamberg como redactor de un periódico. Este puesto pudo cambiarlo en 1808 por el de rector del Gymnasium, puesto éste sin duda más acorde con él y en el que permaneció hasta 1816; en ese año apareció el segundo tomo de su «Lógica» y al mismo tiempo obtuvo el llamamiento de Heidelberg. Aquí pronunció el 28 de octubre de 1816 su discurso inaugural, que se ha hecho famoso ante todo por su conclusión, característica de la actitud fundamental hegeliana (cf. XIII, 3). Allí se dice: «Nosotros, que tenemos más años y nos hemos hecho hombres en las tormentas del tiempo, podemos considerar dichosos a ustedes, cuya juventud irrumpe en estos días en los que pueden consagrarse sin agobios a la verdad y a la ciencia. Yo he dedicado mi vida a la ciencia y ahora me resulta alentador encontrarme en una posición, donde en mayor medida y en un campo de acción más amplio, [7] puedo colaborar a la difusión y fomento de los más altos intereses científicos y, ante todo, a la introducción de ustedes en los mismos. Espero lograr merecer y obtener su confianza. Pero, ante todo, nada puedo reclamar excepto que aporten su confianza en la ciencia y en ustedes mismos. El coraje de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. Al ser espíritu, el hombre puede y debe considerarse a sí mismo como digno de lo más elevado, nunca puede tener una estima suficientemente grande de la magnitud y poder de su espíritu, y con esta fe nada será tan árido y duro como para que no pueda hacérsele patente. La esencia al pronto oculta y cerrada del universo no

tiene ningún poder capaz de resistir el coraje del conocer; ella debe abrirse a él y dejar extendidas ante los ojos su riqueza y profundidades, ofreciéndolas para su goce»[8].

Al igual que ya había ocurrido por vez primera en 1816, ya a finales de 1817 se repitió el ofrecimiento para suceder a Fichte en la Universidad de Berlín. Lo que finalmente le indujo a aceptar la llamada no fue, como cabría esperar, la perspectiva de poder desarrollar una más amplia actividad como profesor de filosofía, sino justamente lo contrario. En su escrito de renuncia remitido al gobierno bávaro, Hegel escribió que esperaba «en una edad más avanzada, cambiar la precaria función de enseñar filosofía en una universidad por otra actividad [hoy diríamos una actividad "político-cultural"] en la que pudiese ser útil»[9]. Esto denota que Hegel, durante su período de Heidelberg, ya tenía una idea clara y acabada de la filosofía en su totalidad; el sistema estaba completamente fijado. El 22 de octubre de 1818, Hegel comenzó su actividad lectiva en Berlín. Como es sabido, hasta su muerte, acontecida trece años más tarde —en 1831—, continuó siendo profesor de filosofía.

[8] Al margen de la Filosofía del Derecho (1821) y de algunas recensiones, durante su época de Berlín Hegel no publicó nada más que tuviese significación fundamental para su filosofía. En su actividad lectiva elaboró el sistema que ya en 1817, en la Enciclopedia de Heidelberg, recibió su forma decisiva y definitiva. (Los cursos de Berlín constituyen el grueso de la mayor parte de la obra.) Pero la Enciclopedia ya había sido preparada en el intervalo de 1807-16, durante la actividad como redactor y en el Gymnasium, tiempo en el que también creó su obra filosófica propiamente dicha: la «Lógica».

Señalé con anterioridad que podemos hacernos una composición de lugar sobre la labor de este período gracias a la «Propedéutica filosófica» que Hegel expuso como profesor de Gymnasium en las clases superiores. Hegel mismo no publicó esta obra; uno de sus discípulos, Karl Rosenkranz, encontró el manuscrito en su legado póstumo en 1838 —siete años después

[8] XIII, 5 y ss.

[9] Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel y su época], p. 356.

de la muerte de Hegel—, durante una estancia en Berlín, publicándolo en 1840 como tomo XVIII de las obras completas.

La enseñanza de la filosofía en el Gymnasium estaba dividida en tres cursos: 1er curso. Clase inferior. Doctrina del derecho, de los deberes y de la religión; 2.º curso. Clase intermedia. Fenomenología del Espíritu y Lógica; 3ser curso. Clase superior. Doctrina del concepto y Enciclopedia filosófica. Es importante reparar en la posición dual que aquí ocupa la Lógica. En el 2.º curso está tras la Fenomenología lo que corresponde al plan original del sistema en el que, y para el que, la Fenomenología fue creada. Pero en el 3er curso la Lógica es el fundamento de la Enciclopedia filosófica, precede a todo, yendo a continuación la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del Espíritu.

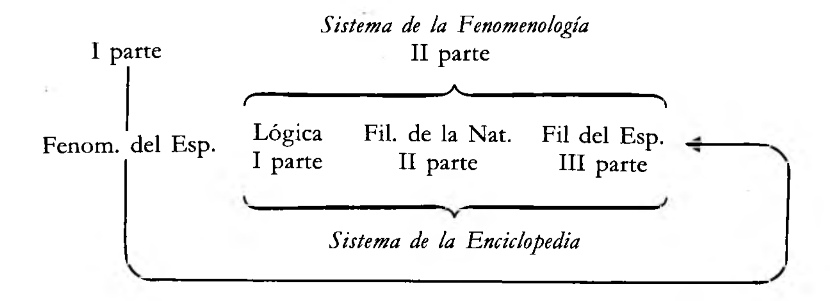
Hegel elaborará posteriormente esta Enciclopedia de la que la Lógica constituye ahora su parte primera y fundamental, publicándola en 1817 en Heidelberg bajo el título de «Enciclopedia de [9] las ciencias filosóficas en compendio». Se trata de la nueva y definitiva forma del sistema, que comprende tres partes: A. La ciencia de la Lógica, B. La Filosofía de la Naturaleza, C. La Filosofía del Espíritu; esto es: según lo anteriormente dicho, la totalidad de la metafísica.

¿Y qué ocurre con la Fenomenología? Se ha tornado un fragmento de un fragmento de la tercera parte del sistema, es decir, de la Filosofía del Espíritu. Esta, en efecto, se divide en tres partes: 1. El espíritu subjetivo; 2. El espíritu objetivo; 3. El espíritu absoluto. La segunda sección de la primera parte (el espíritu subjetivo) es la Fenomenología. En el ahora transformado sistema de la filosofía, la Fenomenología ha perdido su lugar y función fundamentales.

En sus últimos años de vida, en torno a 1830, Hegel tuvo que preparar una nueva edición tanto de la «Fenomenología», agotada desde hacía mucho tiempo, como también de la "Lógica". En la segunda edición de la "Lógica", cuyo Prólogo redactó en 1831, Hegel escribió en una nota al ya mencionado pasaje del Prólogo de la primera edición donde se debatía la relación externa de la «Fenomenología del Espíritu», como primera parte del sistema, respecto a la Lógica, lo siguiente: «Este título [esto es, el título principal y original de la "Fenomenología del Espíritu": "Sistema de la ciencia"] ya no será incluido en la segunda edición que

aparecerá la próxima Pascua. En lugar del proyecto, a continuación mencionado, de una segunda parte que debería contener el conjunto de las otras ciencias filosóficas, he hecho aparecer la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cuya tercera edición ya vio la luz el año anterio»[10].

Esa observación de Hegel exige una aclaración. ¿Qué significa que la Enciclopedia ocupe el lugar de la segunda parte del sistema proyectado a partir de la Fenomenología? Aun siendo esto así, sin embargo no hace justicia al estado de cosas propio de la nueva forma del sistema. Es cierto que la Enciclopedia se solapa con la planeada segunda parte del sistema que debía seguir a la Fenomenología en tanto primera parte. Pero la Enciclopedia ya no actúa [10] *como segunda parte* del antiguo sistema, tampoco como una parte del nuevo, sino que ahora ella misma es el *todo* del nuevo sistema. Este no reconoce a la Fenomenología ni, en general, como parte autónoma, ni siquiera como parte fundamental, sino sólo como fragmento de un fragmento de la tercera parte. En lo que sigue, consideraremos al sistema dividido en dos partes: la que se determina a partir de la Fenomenología, pero sin agotarse en ella; por decirlo en pocas palabras, el *sistema de la Fenomenología,* a diferencia del que se presenta como Enciclopedia y que denominaremos *sistema de la Enciclopedia.* En cada uno de ellos la Lógica tiene un lugar y función diferentes. Podemos exponer lo dicho, sirviéndonos de un esquema, de la siguiente forma:



[10] III, 8 nota.

El cambio de ubicación de la Lógica responde únicamente a la transformación de la idea de sistema. Pero esa transformación no es la variación de un punto de vista considerado insostenible, como celosamente levantan acta en su historia de la filosofía los escritores filosóficos profesionales y demás peritos en la materia, sino que se trata de una mutación del sistema forzada por su inicial organización y que otorga su significación a la misma «Fenomenología del Espíritu», al hacerla superflua.

No diferenciamos a ambos sistemas cuando decimos que uno va primero y el otro después, ya que el sistema de la Fenomenología está precedido por otro, un sistema que ha sido denominado como sistema de Jena. Naturalmente esto es sólo un término genérico en tanto debemos suponer, si nos atenemos a los diversos indicios apuntados, que fue durante el período de Jena cuando justamente por vez primera fue comprendida en su elaboración la idea de sistema específicamente hegeliana, siendo los proyectos, en consecuencia, multiformes. Aun cuando hasta hoy las fuentes todavía son escasas, es mucho lo que habla en [11] favor de la idea de que ya con anterioridad al período de Jena —en Frankfurt—, Hegel proyectó por sí mismo el todo de la filosofía —esto es, el sistema—, en interna conexión con una sistemática y penetrante controversia que le permitió situarse frente a lo griego, especialmente próximo a él en aquella época gracias a la amistad y profunda afinidad, por aquel entonces, con Hölderlin. El influjo de dicha controversia y ubicación, frente a lo griego —es decir, filosóficamente frente a Platón y Aristóteles—, es tan fundamental y persistente en el sistema de Jena que nadie, aun cuando sólo haya intentado algo parecido, puede creer que tal cosa se deje agotar en un semestre, incluso si se dispone para ello del espíritu y fuerza de Hegel. Esa controversia debió haber comenzado ya en Frankfurt, alcanzando allí una clarificación esencial. Por ello, no sin razón, bien podría hablarse de un sistema de Frankfurt, pues tampoco es admisible en modo alguno, como según todos los datos debemos apreciar por la existencia filosófica de Hegel, que abandonase Frankfurt y se dirigiese a Jena únicamente para llegar a ser catedrático y hacer carrera académica. Cuando salió de Frankfurt, *sabía* lo que como filósofo quería hacer en Jena; sabía —tanto como puede saberse

esto cuando se tienen 31 años— lo que la filosofía le tiene preparado a uno cuando se es Hegel.

Tenemos en total, pues, la siguiente secuencia de proyectos de sistemas y sistemas: el sistema de Frankfurt - el sistema de Jena - el sistema de la Fenomenología - el sistema de la Enciclopedia. El último y genuino sistema de Hegel, el sistema de la Enciclopedia, muestra un parentesco más fuerte con los primeros proyectos de sistema que con el sistema de la Fenomenología. Este sigue estando aislado en el interior del todo de la filosofía hegeliana y, sin embargo, pertenece necesariamente a su forma interna. Pues la «Fenomenología del Espíritu» sigue siendo —por repetir lo ya [12] esbozado anteriormente— la obra y el camino que no sólo una vez, sino constantemente y en un sentido determinado y necesario, prepara el terreno —mejor el espacio, la dimensionalidad, el ámbito de extensión—, al sistema de la Enciclopedia. Que la Fenomenología, en tanto parte que funda y cimenta, esté ausente de ese sistema de la Enciclopedia no debe entenderse como una carencia de ese sistema, sino que la omisión de la Fenomenología —después de que hubo comenzado con ella el sistema— caracteriza al inicio de este sistema, al inicio por la Lógica, como único inicio adecuado. Pues el sistema del saber absoluto, si se comprende a sí mismo rectamente, también debe iniciar de forma absoluta. Porque la Fenomenología no comienza de forma tan absoluta como la Lógica, siendo omitida por ello del inicio y comienzo del sistema y porque, por otra parte, precisamente la Fenomenología ha preparado la esfera de un posible inicio absoluto, justamente en su omisión del sistema de la Enciclopedia se expresa su ineludible pertenencia a éste. Por ello no se hace justicia a esa pertenencia si se reduce a la Fenomenología a ser el fragmento de un fragmento de la tercera parte del sistema de la Enciclopedia, aun cuando esto sea exigido por el sistema. De ahí que la «Fenomenología del Espíritu» ocupe en el sistema de la Enciclopedia un doble lugar: en cierta forma es una parte fundadora y cimentadora *para* el sistema y, por otro lado, no es nada más que un ingrediente *interno* del sistema.

Este doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu» en modo alguno se debe al hecho de que Hegel no hubiera podido hacerse una idea clara de la Fenomenología y su función, sino que resulta

del sistema mismo. De ahí que en el contexto de la interpretación de la obra se haga inminente preguntar:

1. ¿Cómo está sistemáticamente fundamentado el doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu»?
[13] 2. ¿Hasta qué punto, ciñéndose a su propio terreno, podría lograr Hegel tal fundamentación?
3. ¿Qué problema fundamental de la filosofía aflora en el doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu»?

Estas cuestiones no podrán ser obviadas. No obstante, sólo se dejan plantear y responder cuando con anterioridad hemos captado y comprendido claramente en sus esenciales dimensiones el carácter que *primariamente* tuvo la «Fenomenología del Espíritu».

2. *La versión hegeliana de un sistema de la ciencia*

a) La filosofía como «la ciencia»

El carácter primario de la Fenomenología únicamente se desprende de la interna misión encomendada inicial y propiamente a esta obra como un todo al servicio de la filosofía hegeliana y su ejecución. Por tanto, esta interna misión para con el todo de la filosofía se nos anuncia en el título completo de la obra: sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia (Ciencia de la «Fenomenología del Espíritu»). La dilucidación de este título, dilucidación que sólo puede ser provisional, nos proporciona una primera y somera comprensión de la misión de la obra y nos permite hacernos una composición de lugar del rumbo que sigue lo que acontece en ella.

Repitamos, así pues, nuestra pregunta inicial: ¿en qué sentido el sistema de la ciencia requiere como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o a la ciencia de la «Fenomenología del Espíritu»?

¿Qué significa *Sistema de la ciencia*? Reparemos justamente en que el título principal no reza: sistema de las ciencias. No se trata, pues, de una compilación y estructuración de la multiplicidad de las ciencias existentes, ciencias de la naturaleza o de la historia, pongamos por caso. La orientación del sistema es cosa bien

diferente. Aquí se trata de *la* ciencia y *su* sistema. Además, por [14] *la* ciencia no se entiende en general y comúnmente la investigación científica en el sentido en que, por ejemplo, diríamos: la barbarie amenaza la supervivencia de *la* ciencia. *La* ciencia, cuyo sistema es de lo que aquí se trata, es el todo del saber más elevado, del saber propiamente dicho. Este saber es la filosofía. La ciencia es tomada aquí en el mismo sentido que en el concepto fichteano de «Doctrina de la ciencia». Tal doctrina no trata de las ciencias —ni es «Lógica», ni «Teoría de la ciencia»—, sino de *la* ciencia; es decir: del autodespliegue de la filosofía como saber absoluto.

Pero, ¿por qué la filosofía es llamada «*la* ciencia»? Por la fuerza de la costumbre estamos inclinados a explicar esto así: la filosofía proporciona a las ciencias existentes o posibles su fundación y cimientos; es decir: la delimitación y posibilidad de sus dominios —naturaleza e historia, por ejemplo— y la fundamentación de su proceder. En tanto fundación y cimentación *de todas* las ciencias, con más razón que nunca la filosofía debe ser ciencia, pues la filosofía no puede ser menos que lo que desde ella debe surgir: las ciencias. Si se incluye en el ámbito cuya fundación y cimentación la filosofía toma sobre sí en tal planteamiento de tareas, no sólo al saber en el modo del saber teórico de las ciencias, sino también a todas las otras formas del saber (el saber técnico-práctico y el saber moral-práctico), entonces con más razón que nunca resulta evidente llamar «la ciencia» a la fundación y cimentación de todo esto.

Desde Descartes esta concepción de la filosofía está viva y desarrollada de manera más o menos clara y acabada. Tal concepción ha determinado a los siglos posteriores y ha intentado justificarse recurriendo a la antigua filosofía, para la que también la filosofía pasa por ser un saber, el saber más elevado. Esta idea de la filosofía como *la* ciencia ha dominado en el siglo diecinueve, [15] llegando hasta el presente, es decir, no desde su interna plenitud y desde el impulso original del filosofar, sino —como ocurre en el neokantismo— desde el desconcierto respecto a la tarea propia de la filosofía, tarea que parece haberle sido sustraída al ocupar las ciencias todos los dominios de lo realmente efectivo. Así pues, sólo le quedó la tarea de convertirse en ciencia de estas ciencias. Se acometió esta tarea con tanta más confianza cuanto más

pareciese que encontrase su legitimación en Kant y Descartes, o hasta en el mismo Platón.

Pero esta versión de la esencia de la filosofía —«en el espíritu de la más radical cientificidad»[11]— alcanzó por vez primera en Husserl una forma positiva, autosuficiente y radical, pues con este concepto de la filosofía «restituyo la idea más original de filosofía, idea que desde su primera y sólida formulación llevada a cabo por Platón, sirve de base a nuestra filosofía y ciencia europea, asignándole una tarea que no puede ser abandonada»[12].

Y, sin embargo, a partir de esta conexión entre la filosofía y las ciencias y de la concepción de la filosofía como ciencia no comprendemos por qué para el idealismo alemán la filosofía es *la* ciencia. Tampoco comprendemos así la antigua determinación de la esencia de la filosofía. Aunque no cabe duda de que también para Fichte y Schelling —y en general para el idealismo alemán— la tradición de la filosofía moderna estaba viva, sin embargo no por eso para ellos, y en particular para Hegel, la filosofía llegó a ser *la* ciencia porque en ella debiese tener lugar la última justificación de las ciencias y de todo saber, sino que si la filosofía llegó a ser *la* ciencia, se debe a que se trata —y esto debido a [16] impulsos más radicales que el de la fundamentación del saber— de *superar el saber finito al alcanzar el saber infinito.* Pues la tarea anteriormente citada, la fundación que cimenta a las ciencias —es decir, la realización de la idea de la rigurosa cientificidad del saber y del conocer—, también es posible sin esta específica problemática, propia de la filosofía del idealismo alemán, del autodespliegue de la filosofía como saber absoluto. Si la tarea de la fundación que cimenta las ciencias —tarea más o menos clara respecto a sí misma en relación a lo que quiere—, insta al mismo tiempo en la dirección del saber absoluto, entonces tal tarea se aniquila a sí misma y renuncia a su propio rasgo fundamental; pues en este caso ella no es saber absoluto porque sea fundación que cimenta a las ciencias sino que, atendiendo a su carácter, únicamente puede

---

[11] Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI, Postfacio a «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philisophie», p. 549. [Husserliana, t. V., Ed. W. Biemel, La Haya, 1952, p. 138; trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* trad. J. Gaos. F. C. E., México, 1985, p. 372.]

[12] Idem [p. 139; trad. p. 372.]

ser tal fundación que cimenta en tanto intenta fundamentarse como saber absoluto. Pero ésta es una tarea que nada tiene que ver con la fundación que cimenta a las ciencias. Lo que para ello es positivamente requerido y qué decisiones tienen que ser tomadas desde desde el inicio respecto a ello, es justamente lo que la exégesis de la Fenomenología del Espíritu de Hegel nos enseñará a conocer y comprender.

En todo caso, sin demora y desde el inicio ha de combatirse la superficial confusión hoy en especial latente que consiste, como testimoniarían por ejemplo los actuales intentos habidos al respecto, en conciliar con Hegel la tarea de fundamentar a la filosofía como la ciencia primera y propiamente dicha, pretendiendo legitimar así a dichos intentos. Cuando Hegel escribe en el Prólogo de la Fenomenología: «La verdadera figura en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de tal verdad. Colaborar a ello, que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda deshacerse de su nombre de *amor* al *saber* para ser *saber realmente efectivo*—es lo que me propongo»[13], cuando Hegel escribe esto y cosas similares, la palabra «ciencia» suena de manera totalmente diferente y el concepto de ciencia tiene una significación totalmente diferente. [17] Aun así, esta significación del concepto de ciencia procede de una continuidad totalmente determinada y en el fondo última *del* planteamiento que ya había recibido en la antigüedad lo intrínseco de la Cosa del problema conductor de la filosofía occidental. Frente a este interno propósito de *llevar el problema conductor de la filosofía antigua y occidental a su configuración consumada,* la tendencia que conduce a una fundación que cimenta a las ciencias y a una elaboración de la filosofía orientada, conforme a lo anterior, como ciencia estricta, sigue teniendo una significación subordinada y secundaria.

Pero este problema conductor del Occidente es la pregunta: «¿Qué es el ente?» El planteamiento de esta pregunta está en una conexión interna y objetiva, en tanto conforme a la Cosa en litigio en la filosofía, con el λόγος, el νοῦς, la *ratio,* el pensar, la razón, el saber. Esto no quiere decir sólo y primeramente que la pregunta acerca de qué sea el ente sea tratada mediante un *proceder*

---

[13] II, 6 [trad. p. 9].

pensante y sabida en un saber teórico, sino que la tesis según la cual la pregunta por el ente está en conexión con el λόγος, dice algo sobre *lo intrínseco de la cosa* de esta pregunta; a saber: que el ente en cuanto ente, es decir, por lo que hace a su ser, fue concebido *desde el* λόγος y *como* λόγος. Todo ello da a entender que en la acción de plantear la conexión entre el ente, el ὄν y el λόγος ya se exhibe una decisiva y en modo alguno casual *respuesta* a la pregunta conductora de la filosofía.

Esta respuesta, que necesariamente se preparaba en el planteamiento de la antigua filosofía, Hegel la ha dado y llevado a cumplimiento de una manera radical; es decir, consumó de una manera realmente efectiva la tarea esbozada en la filosofía antigua, *llevando a término* de una manera realmente efectiva la respuesta. (Por ello, *el ente* en *cuanto tal,* lo realmente efectivo en su realidad efectiva verdadera y plena es la idea, *el concepto.* Pero el concepto es el poder del tiempo; es decir: *el puro concepto anula al tiempo*[14]. Con otras palabras: el problema *del ser* alcanza su versión [18] genuina ahí y sólo ahí donde el *tiempo es hecho desaparecer.*) Que esto es lo que ocurre en la filosofía hegeliana nos lo muestra, entre otras cosas, que en ella la filosofía es *la* ciencia, es decir, el saber absoluto.

Si mantengo que la filosofía *no* es la ciencia, esto significa —ateniéndonos a lo intrínseco de la Cosa del problema de la filosofía— que su problema conductor no puede permanecer en el estadio del modo antiguo de plantear las preguntas y, por consiguiente, en el terreno de la problemática hegeliana. Así pues, al decir esto en ello ya está implícito que la filosofía, si se comprende a sí misma en primer lugar como fundación que cimenta el saber y las ciencias mediante el hilo conductor de la idea de la cientificidad más estricta, con menos razón que nunca puede encontrar el camino para volver a sus problemas fundamentales.

Cuando a propósito de la tarea de la filosofía establezco la tesis de que *la filosofía no es ciencia* —una determinación de la tarea que así es sólo negativa, pero cuya positividad claramente salta a la vista por el título de mi libro *Ser y tiempo* *—, esto no significa

[14] Cf. II, 604 [trad. p. 468].
* Trad. J. Gaos. F. C. E., México, 1974[5].

que la filosofía deba ser entregada al delirio y a proclamar cualquier buen parecer ideológico —lo que ahora recibe el distinguido título de «filosofía de la existencia»— para los que todo lo conceptual y todo lo específicamente problemático se rebaja a mera técnica y proceder esquemático. Jamás se me ha ocurrido anunciar la buena nueva de una «filosofía de la existencia». Más bien se trata de que el problema más interno de la filosofía occidental, la pregunta por el ser —la cual está referida al λόγος no sólo como *medio*, sino como *lo intrínseco*—, el problema de la *ontología*, sea planteado de nuevo. Si la filosofía es *la* ciencia o ciencia sin más, es algo que no se deja decidir desde cualquier ideal gnoseológico, sino únicamente desde lo intrínseco de la Cosa y las internas necesidades de su primer y último problema: la *pregunta por el ser*. Que la filosofía no debe ser y seguir siendo *la* ciencia no significa que esté entregada a la arbitrariedad, sino que ha llegado a ser *libre* para la tarea que siempre se le ha encomen- [19] dado cuando quiere poner manos a la obra y hacerse realidad efectiva; así ha llegado a ser libre para ser lo que ella es: filosofía.

Lo que vale en la filosofía ni es su vínculo con lo científico, ni con lo no científico, sino únicamente el vínculo con la Cosa misma que es una y la misma desde Parménides hasta Hegel. ¿Qué pasa con Kierkegaard y Nietzsche? No tenemos derecho a decir sin más que ellos no son filósofos, de la misma forma que tampoco tenemos derecho a afirmar apresuradamente que lo son y pertenecen a la historia de la filosofía propiamente dicha. Quizá en ambos, a los que todavía no podemos tomar suficientemente en serio, se ha efectuado algo que de hecho *no* es filosofía y respecto a lo que todavía no tenemos concepto alguno, de manera que para la comprensión y valoración de su repercusión es más decisivo buscar tal concepto que servirnos en un santiamén de ellos contra la filosofía. Así pues, la posibilidad debe seguir estando abierta en tanto los tiempos futuros, y particularmente el nuestro, siguen estando sin filosofía realmente efectiva. Esta carencia no le vendría mal del todo.

El actual trajín de la filosofía está confundido y desfondado en sus relaciones realmente efectivas respecto a la tradición de la filosofía; es decir, respecto a la actualidad realmente efectiva de su espíritu; si tales trajines han sido aducidos con anterioridad, es únicamente para decir que si queremos concebir algo de la

problemática de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel, debemos dejarlos a un lado por más que a cada paso nos salgan al encuentro.

b) Saber absoluto y saber relativo; la filosofía como sistema de la ciencia

Con lo anteriormente dicho, al menos negativamente se ha hecho más claro lo que indica el título principal de la «Fenomenología del Espíritu»: «sistema de la ciencia». Positivamente quiere decir: sistema del saber absoluto. ¿Y qué significa «saber absoluto»? Esto lo conocemos justa y únicamente mediante una exégesis [20] de la «Fenomenología del Espíritu». Sin embargo, podemos —e incluso debemos— dilucidar el término «saber absoluto», sirviéndonos de un concepto previo.

En primer lugar, «absoluto» dice «no relativo». ¿Y qué significa «relativo» cuando es dicho respecto del saber? Un saber relativo es, en primer lugar, manifiestamente un saber que sabe esto *o* aquello y que por ello *no* sabe otras cosas. El saber es relativo porque la relación se establece respecto a una y *no* respecto a otra cosa. Sólo es relativo un saber para el que —sin que lo sepa— todavía siempre hay algo que, *sin saberlo,* no sabe. El saber relativo es aquel que *no* sabe *todo* lo susceptible de ser sabido. Sin embargo, este concepto del saber relativo sería simplemente un concepto cuantitativo: no abarcaría todo; correlativamente a ello, la representación del saber absoluto sólo sería una representación cuantitativa: *todo el saber.* Sólo que para Hegel el concepto de lo relativo y lo absoluto como caracteres del saber deben ser entendidos no cuantitativa, sino cualitativamente. Un saber que sabe todo en lo que hace a la extensión es cuantitativamente absoluto pero, no obstante, en lo que hace a su *modo* de saber (quale, qualitas) puede ser relativo. ¿En qué sentido esto es así? ¿Qué significa en este caso «relativo» en tanto que carácter del *Cómo,* del modo y manera del saber? ¿Acaso todo saber, en su modo más propio, no es relativo, es decir, no es en el interior de sí una relación, una referencia a lo sabido? ¿No es el saber en tanto que tal, un saber de...? Justamente es esto lo que Hegel pone en tela de juicio y debe poner en tela de juicio cuando mantiene un saber absoluto cualitativo *no* relativo. Ciertamente

tampoco captamos el concepto hegeliano de *relatividad* del saber cuando a propósito de ello sólo comprendemos que el saber es *en el interior de sí* una referencia a... A lo que Hegel propia y constantemente alude cuando habla de un saber absoluto o relativo en tanto que caracteres cualitativos es lo que intento clarificar —en forma provisional, claro está—, a partir de la significación literal de tales caracterizaciones.

Una *scientia* es relativa en cuanto *scientia relata;* es decir: no simplemente como *referida a* algo, sino en tanto saber que en su comportamiento sapiente es *relatum* —llevado— a lo que él sabe, y, llevado hasta esto, *sigue siendo sapiente en y con lo sabido;* y lo sabe [21] precisamente de tal manera que se *deja retener* por lo sabido, *es absorbido* en ello, se entrega a ello y así, sabiendo, se pierde en ello. Aunque un saber tal supiese *todo* lo susceptible de ser sabido, no tendría ninguna carencia cuantitativa, por tanto sería absoluto y, atendiendo al modo de saber, sería cualitativamente relativo. Cuando, por ejemplo, pensamos todo ente presente y lo pensamos como creado por un Dios que es presente, entonces esta totalidad de los entes así sabidos sólo sería sabida de una manera relativa. A este saber relativo —saber implicado en y cautivo de lo para él sabido— Hegel lo llama «la conciencia».

Sin embargo —tal es lo que habría que preguntar—, ¿hay acaso alguna otra posibilidad cualitativa del saber? Manifiestamente esta pregunta —si es decidida como es menester— sólo puede ser decidida a partir de la cualidad del saber; por tanto, debemos preguntar: ¿Permite la cualidad del saber relativo, como tal, otra cosa? Cualitativamente diferente al saber relativo —es decir, al saber llevado a lo sabido y allí detenido—, sería un saber tal que no permaneciese detenido, sino que se desprendiese, se absolviese de lo en él sabido y que en tanto absuelto —absoluto— no obstante todavía sería un saber. El desvincularse de y abandonar lo sabido no es un dejar de lado lo sabido, ninguna «dejación», sino «asunción que mantiene» [15], un desvincularse *que sabe;* esto es: lo sabido todavía es sabido, pero de forma tal que ahora se *altera* en su carácter de ser sabido.

Manifiestamente, un tal desprender presupone la *ligazón* del

[15] Cf. Enzyklopädie, IIIª parte. La «Fenomenología del Espíritu», Introducción VII, 2, 21.

saber relativo, de la misma forma que el desprender, en tanto *desprenderse que sabe,* debe justa y primeramente ser un saber en el sentido del saber relativo. Una tal posibilidad para liberar, por decirlo así, al mentado saber relativo mismo la tenemos en el hecho de que podemos saber a este mismo saber relativo, es decir, [22] a esta conciencia* de lo presente, en el sentido más amplio. Absorbiéndose en las cosas, la conciencia en cierta medida se desliga de ellas tan pronto como sabe de sí misma *en tanto* conciencia y, sabiéndose a sí misma, llega a ser lo que para su caso caracterizaremos como *autoconciencia***. En la esencia del saber relativo radica una posibilidad de absolución y la pregunta —y ella es una de las preguntas decisivas de Hegel en la controversia con la filosofía de su tiempo y la filosofía de Kant— es ahora la de si la absolución se ha cumplido en este saber de una manera realmente efectiva o si este saber todavía es *conciencia* aun cuando sea *autoconciencia.*

¿Acaso este saber que, sabiendo, se absuelve de la conciencia y sabe a la conciencia no sería, por lo que a él toca, un saber relativo, bien que ahora ciertamente arraigado no en lo que simplemente está sabido en la conciencia, sino en la conciencia ahora entendida como lo sabido en ella? Así concebimos de manera totalmente procedente a ese saber que se absuelve de la conciencia en tanto auto*conciencia.* Pero, ciertamente, ante todo de ello sólo se sigue que *la autoconciencia,* aun cuando se absolviese, a pesar de ello todavía sería relativa y, por tanto, *no sería el saber absoluto.* Lo que el saber logra saber en esta absolución es que él mismo es un saber. El se sabe a sí mismo, es autoconciencia. Así pues, en la autoconciencia radica una duplicidad: en primer lugar, el hecho de que el saberse puede desvincularse; en segundo lugar, que ahí también radica una nueva forma de saber, pero que sólo puede ser conciencia, de manera tal que ahora el saber se aferra al *yo* y permanece adherido a sí mismo; es decir, de manera tal que el

* Orig.: *Bewußtsein.* Debe tenerse presente la relación presupuesta al saber *(wissen)* en el término «conciencia», que literalmente vendría a decir «ser» *(sein)*, «sabido» *(gewußt)*, acentuando el carácter transitivo (prefijo *be-*) que tiene aquí dicho saber.

** Orig.: *Selbstbewußtsein.* Literalmente: conciencia de «sí mismo» *(Selbst)*, forma ésta en que se ha traducido este último término cuando se hace tema expreso del mismo.

saber se liga *al-sí mismo y al yo,* poseyendo así una doble ligazón y relatividad: se sabe como el sí-mismo y a este sí-mismo como diferente de las cosas presentes ante la mano. Así, también la autoconciencia, aun cuando se haga valer una tal absolución, no obstante todavía es relativa.

A pesar de todo, esta autoconciencia justamente anuncia —en tanto relativa y sin embargo por otra parte no relativa— la posibilidad de un desprendimiento, de una liberación. Es decir, la posibilidad de un desvincularse que no simplemente deja a un lado aquello de lo que se desliga, sino que en el absolverse [23] sapiente —al saber aquello de lo que se desvincula— lo toma en sí y consigo, lo ata a sí —a sí como aquello que se libera. Este saber autoconsciente de la conciencia es, por decirlo así, un saber relativo libre pero que en tanto relativo no es todavía absoluto, o sea, no es genuinamente libre.

El modo y manera *puros* del saber no-relativo, manifiestamente será ahora primeramente aquel saber que también se absuelve de la autoconciencia, que no está encadenado a ella sino que sabe a ésta misma pero no como presente *para sí, al lado* de la cual todavía estaría la conciencia simple, sino en tanto que autoconciencia de la conciencia. *El saberse como origen no atado de la unidad y copertenencia de las dos* —de la autoconciencia y de la conciencia—, tal saber *es el saber puramente no atado, puramente desvinculado, el saber absoluto* o por decirlo con su denominación provisional: la razón. En su carácter absoluto y absuelto, se trata del saber que, sabiendo de manera no relativa, ata a sí de manera sapiente, esto es, a lo sabido relativamente y, sabiéndolo, lo colma y conserva de manera propiamente dicha.

Conciencia, autoconciencia, razón: a todas ellas Hegel las caracteriza ahora como conciencia. Así, «conciencia» tiene un triple significado: 1. Todo modo de saber. 2. El hecho de referirse a las cosas sin saberse a sí misma como saber. 3. Conciencia en el sentido de autoconciencia.

Todo lo sabido de manera relativa —considerado cualitativa, no sólo cuantitativamente— es algo limitado. Pero, en su multiplicidad, todo lo limitado está referido en el interior de sí al absoluto, a lo carente de límite. Por ello dice Hegel en su tratado sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling (1801): «Pero porque esta referencia de lo limitado para con el absoluto

es algo múltiple, y como quiera que las cosas limitadas son algo múltiple, por ello el filosofar debe tratar de poner en referencia a esta multiplicidad como tal. La necesidad debe nacer de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Con esto primeramente la multiplicidad de estas referencias se libera de la contingencia en tanto dichas referencias alcanzan su emplaza- [24] miento en la conexión de la totalidad objetiva del saber y logran su objetiva completud. El filosofar que no se erige en sistema es una constante huida ante las limitaciones; más un hacer esfuerzos por parte de la razón para conseguir la libertad que el puro autoconocimiento de ésta misma, autoconocimiento que se ha tornado seguro de sí y claro respecto a sí mismo. La razón libre y su acto son uno, y su actividad un puro exhibirse a sí misma» [16].

El saber absoluto es el saber puro propiamente dicho, *la* ciencia. La ciencia que como tal conoce de manera absoluta, «conoce lo absoluto» [17]. La ciencia, en tanto saber absoluto, es *en el interior de sí,* en su más interna esencia, *sistema.* El sistema no es un marco cualquiera, una ordenación suplementaria que se añadiese al saber absoluto, sino que el saber absoluto sólo es concebido, sólo se sabe a sí mismo, cuando se despliega y exhibe en el sistema y como sistema. Así pues, quizá no deberíamos parafrasear el título principal de la «Fenomenología del Espíritu», «Sistema de la ciencia», como «Sistema de la filosofía», sino que la *filosofía* misma no significa otra cosa que *la ciencia en el sistema: sistema de la ciencia* (como saber absoluto). (Desde aquí salta a la vista cuán carente de sentido sería decir respecto a este concepto hegeliano de la filosofía que aspirase a una «filosofía científica» en el sentido ordinario de la palabra.)

3. *La significación de la primera parte del sistema en la caracterización de sus dos títulos*

El sistema de la ciencia reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la «Fenomenología del Espíritu». ¿Qué quiere decir esto?

[16] I, 199 [trad. cast. *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y el de Schelling,* trad. J. A. Rodríguez Tous. Alianza, Madrid, 1989, p. 33].

[17] Fenom. Esp., Introd. II, 61 [trad. p. 52].

Ante todo no debemos perder de vista que la primera parte es [25] ciencia. Esto ya no puede significar ahora que se trate de cualquier disciplina científica al lado de otras, sino que la ciencia es el saber absoluto y éste es en el interior de sí el sistema. La primera parte del sistema de la ciencia es ella misma, en tanto ciencia, el sistema; el sistema en su primera exposición.

¿Cómo debe ser esta primera exposición del sistema? Esto es lo que para la caracterización de la primera parte del sistema de la ciencia nos indican los dos títulos. Esos títulos son diferentes, dicen cosas diferentes y, sin embargo, aluden a lo mismo. Previamente a ello intentaremos clarificar a cada uno de ellos por sí para, con posterioridad, determinar su mismidad y carácter unitario, captando así desde ahí lo que es propio de la primera parte de la ciencia [18]. Pero de ello ya se desprende la necesidad de una mirada previa a lo que propiamente pertenece a la segunda parte del sistema de la Fenomenología o, por decirlo atendiendo a lo anteriormente indicado, de una mirada previa a la primera parte que funda y cimenta al definitivo sistema de la Enciclopedia.

a) «Ciencia de la experiencia de la conciencia»

El primer título que caracteriza a la primera parte del sistema de la ciencia, reza: «Ciencia de la experiencia de la conciencia.» Las palabras de que se compone el título —en tanto lo tomamos desde fuera— nos son familiares, en particular si conocemos la terminología filosófica. Y, sin embargo, dicha familiaridad en nada nos ayuda; por el contrario, nos extravía. Y ya acabamos de estar desesperadamente extraviados cuando desde un principio y en lo que se sigue no establecemos que aquí «ciencia» significa «saber absoluto». Sólo así es comprensible lo que significa «experiencia», «conciencia», «experiencia de la conciencia» y, finalmente, «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Ciertamente todo título que efectivamente es tal —es decir, no surge del deseo de corresponder a lo que en ese momento está en boga, o cosas por el estilo—, sólo se deja comprender a partir [26]

[18] Cf. Prólogo, II, 28 [trad. p. 25].

de la completa apropiación de la obra en cuestión. Esa apropiación también es necesaria para la comprensión de la Introducción de la obra; por ello, si al dilucidar ahora el título nos refiriésemos ante todo a la Introducción de la Fenomenología [19], así como al extenso Prólogo [20], sólo obtendríamos una comprensión limitada y provisional del título. Pero sobre todo debemos renunciar a una exégesis exhaustiva de los fragmentos citados.

«Ciencia de la experiencia de la conciencia»: tras clarificar provisionalmente los conceptos de «ciencia» y «conciencia» en su sentido hegeliano, preguntamos: ¿qué significa «experiencia»?

Conocemos la expresión como término técnico, por ejemplo, de la «Crítica de la razón pura» * de Kant. Una de las formulaciones del problema de la «Crítica» es la pregunta por la posibilidad de la experiencia. Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza). En ese sentido, incluso hoy en día las ciencias de la naturaleza se llaman también ciencias experimentales. En lo que respecta a su esencia, esa experiencia es objeto y tema del conocimiento filosófico. Por ello cabría la posibilidad de considerar a la «Crítica de la razón pura» como ciencia de la experiencia, «teoría de la experiencia», en tanto teoría que se establece a propósito de la experiencia —sobre lo que ella sería.

Pero cuando Hegel caracteriza a la «Fenomenología del espíritu» como ciencia de la experiencia de la conciencia hay que reparar en que: 1. La experiencia no está tomada en sentido kantiano. 2. La Fenomenología, como *la* ciencia, en ningún caso es saber *de,* es decir, *sobre* la experiencia, tampoco y todavía menos cuando comprendemos la expresión al modo hegeliano. ¿Qué significa *para Hegel* experiencia? ¿Al menos no estará el concepto hegeliano en *conexión* con el concepto kantiano y su problemática? Y si incluso esto no es así, *¿de dónde* toma, pues, Hegel su concepto de experiencia que, manifiestamente, resultó serle totalmente propio?

[27] ¿Qué significa, así pues, por regla general, antes de todo uso terminológico filosófico, la palabra «experiencia»? ** Es menester

[19] II, 59-72 [trad. pp. 51-60].
[20] II, 3-58 [trad. pp. 7-48].
* Trad. P. Ribas. Alfaguara, Madrid, 1983.
** Orig.: *Erfahrung*. En lo que sigue se ha intentado mantener la pluralidad de

reflexionar sobre ello con el fin de advertir que Hegel no coloca a la palabra en ese lugar central de forma arbitraria y sin fundamento.

Por ejemplo, nosotros decimos: he experimentado que ha pasado esto y aquello, que ha caído un rayo en la casa. Yo he *experimentado*: no sólo lo he oído decir, sino que lo he oído de alguien que lo sabe y que incluso *estaba ahí* o lo sabía por aquellos que estaban ahí; yo lo he oído, me he enterado. O cuando uno que fue enviado a informarse sobre algo —el estado de un enfermo—, vuelve con la noticia de que «me fue materialmente imposible *experimentarlo*», eso significa: llegar a saber, *averiguar cómo estaba*. Experimentar significa aquí y en casos similares: enterarse, averiguar qué ocurre con algo, lo que tiene lugar y ha pasado. «Traer a la experiencia» * quiere decir, de alguna manera, ir tras *la Cosa misma*, y así examinar si se prueba la verdad de lo que se dice y se opina. «Traer a la experiencia»: comprobar la verdad de una opinión a tenor de la Cosa misma. Así pues, experiencia es un conocimiento cuya verdad fue comprobada al personarse y ver por sí mismo. Tales conocimientos convierten a [28] un hombre, cuando se deja conducir por ellos, en un hombre *experimentado*, y porque es tal puede ser un hombre *de verdad acreditado*; por ejemplo, así se habla de un médico acreditado. Alguien «tiene experiencia», es decir, está al corriente del asunto, está a la altura del modo en que hay que «conducirse» para que en cada caso a uno le «vayan bien» los asuntos y no se «compliquen» **.

En nuestro caso no se trata de mencionar todas las diferencias de significado y niveles del concepto de experiencia, clarificándolos en sus matices y sobre todo en sus conexiones. Más bien sólo tenemos que ver en qué dirección camina el uso hegeliano del

---

sentidos de tal término, que no siempre se corresponde de manera inmediata con el término castellano. Esa pluralidad de sentidos es la que justamente hace jugar aquí Heidegger. Así pues, con independencia de lo a continuación dicho, deberá tenerse presente la relación siempre presente de la «experiencia» al «saber», en tanto todo «experimentar» *(erfahren)* alude tanto al «experimentar» como al «llegar a saber» o «tener noticia» de algo.

* Orig.: *In Erfahrung bringen:* «averiguar», «tener conocimiento», «aprender», etc.

** Orig.: *verfahren* («conducirse», «proceder»), *gut fahren* («ir bien»), *verfahren* (adj.) («complicado», «embrollado»); en todos los casos se apela a la raíz común *(fahren:* «ir», «caminar», etc.), presente en el término *Erfahrung* («experiencia»).

término. Y digámoslo ya: no camina en la dirección de los significados hasta ahora aducidos. Resumimos dichos significados en un primer grupo. Conforme a ello, experiencia alude a la mostración inmediata de una opinión y conocimiento sobre las cosas y asuntos en sentido amplio, el retorno a la intuición de algo como lo que prueba la verdad. Un segundo grupo alude no sólo, ni en primer lugar, al momento del ver-por-sí-mismo, inspeccionar-por-sí-mismo (para comprobar así la verdad de una opinión y a continuación dejarse conducir por la opinión de verdad acreditada), sino que se trata del experimentar en el sentido del hacer experiencias, donde tiene que dar pruebas de su verdad la Cosa experimentada misma, debe confirmarse en qué estado se encuentra y hasta qué punto aquí cuenta algo o no, o cómo encaja con otras cosas; el experimentar es aquí el someter a prueba a la Cosa misma dentro del contexto al que pertenece y para el mismo. «Hacer sus experiencias —¡y tener que hacerlas!— cerca de...», «enriquecido con experiencias»; ahí radica para nosotros siempre algo doble: por de pronto se deja traslucir un cierto desengaño o sorpresa. La Cosa, el asunto, ha tomado un cariz diferente al que se esperaba. Pero, al mismo tiempo, ahí radica el aprendizaje de algo nuevo y de algo ahora más y propiamente comprobado en su verdad.

Diferenciamos sucintamente los dos grupos y conceptos de «experiencia»:

1. Hacer una experiencia: mostrar y comprobar de una manera intuitiva la verdad de una opinión sobre algo *en* la Cosa misma.
2. Hacer una experiencia: dejar que *se* compruebe la verdad de la Cosa misma, como ella es en verdad; es decir, permitir que se confirme su verdad.

Apelando al sentido de la primera significación de la experiencia, hablamos de ciencias de la experiencia, de *ciencias experimentales*. Siendo esto así, el concepto de experiencia se modificará según se tome más amplia o restringidamente el concepto de intuición justificadora. Si la intuición justificadora no es limitada a la intuición sensible —y con ello se alude ante todo a la intuición medida por los órganos sensoriales—, sino que simplemente se capta a la intuición como forma de comprobación de la

verdad de una opinión en la aludida Cosa misma, entonces puede desarrollarse el concepto de *intuición de esencias*. Así, por ejemplo, [29] la determinación de la relación estructural entre sujeto y predicado en una proposición en general ni puede ser vista con los ojos, ni oída con los oídos; pero tampoco estamos en disposición de imaginar a propósito de ello lo que a voluntad se quiera, sino que de lo que se trata es de mostrar como tal, en una proposición establecida de forma viva, a la relación proposicional que ahí radica, *traer ante la vista desde la relación misma,* hacer «evidente», lo que ella es, su esencia. La intuición donadora de la esencia misma, en este primer sentido, es la *intuición fenomenológica*. Porque una tal intuición se justifica en las Cosas mismas, en lo que pasa con ellas, esta intuición también puede ser llamada experiencia. En este sentido, fundamentalmente más amplio, ha usado Scheler en sus primeros grandes trabajos hace veinte años la expresión «experiencia fenomenológica». También Husserl parece admitir recientemente este concepto amplio de experiencia en el uso del término[21], en coherencia con el modo de ver las cosas desde hace tiempo defendido y a menudo expresado por él, según el cual la fenomenología representa al empirismo y positivismo puros rectamente comprendidos.

Atendiendo a estas circunstancias, el *concepto hegeliano de experiencia* presente en el título de su «Fenomenología» —ciencia de la experiencia de la conciencia—, en modo alguno se encamina en la dirección del hoy llamado concepto fenomenológico de experiencia. El acento no recae *sobre el momento de significación de la comprobación de la verdad por la intuición.* Merced a ello, al mismo tiempo se dice —algo en lo que en el fondo resulta ya superfluo reparar— que «ciencia de la experiencia» en modo alguno significa «ciencia experimental» en el sentido actual, como pueda ser el caso de la biología o de la historia. Con la expresión «ciencia de la experiencia» Hegel no quiere hacer hincapié en el hecho de que esta ciencia debería justificarse y probar su verdad en la experiencia, ya se trate de la experiencia de la intuición sensible o no sensible. Por eso es totalmente absurdo establecer a partir de aquí y sin más una conexión entre la fenomenología actual y la de

---

[21] Cf. Formale u. traszendentale Logik, 1929. [trad. cast. *Lógica formal y lógica trascendental.* U. N. A. M., México, s/f.]

Hegel, como si en el caso de Hegel se tratase, tal y como quiere [30] Nicolai Hartmann, de un análisis de los actos de la conciencia y de la experiencia.

El concepto hegeliano de experiencia se encamina más bien en la dirección del segundo grupo de significaciones de la palabra «experiencia»: *hacer una experiencia con algo* —tanto en el sentido positivo, como negativo—, *de manera tal que así este algo se confirme en su verdad,* experimentar que ello no es como pareció en un primer momento, sino que en verdad es otra cosa. Pero eso que no es, no es dejado de lado, sino que el parecer-así pertenece justamente a aquello sobre lo que se hace la experiencia y pertenece a aquello en compañía de lo cual la experiencia se hace más rica. Ese modo de hacer experiencias en Hegel no se refiere, ciertamente, a cualquier suceso, cosas de uso corriente u hombres. ¿A qué se refiere, pues? Esto es justamente lo dicho en el título: ciencia de la experiencia de la conciencia. Así pues, las experiencias se harán en la conciencia, ésta es el objeto del experimentar. Sólo que por mucho que la significación vulgar del título insinúe eso, al tomar «experiencia *de la conciencia*» como genitivo objetivo, no por ello resulta menos digna de ser cuestionada una tal exégesis. En primer lugar, experiencia de la conciencia no significa que las experiencias sean hechas sobre y en la conciencia, sino que es la conciencia misma la que hace las experiencias. Ella —la conciencia— está «comprendida en la experiencia misma»[22]. ¿En qué hace la conciencia sus experiencias, con qué «debe» hacerlas? En ella misma, consigo misma. Así pues, ¿acaso no sería la conciencia el objeto de la experiencia, siendo de esta forma correcta la primera exégesis? De ningún modo, sino que sólo porque la conciencia es sujeto de la experiencia y esto en un sentido totalmente preciso en tanto saber absoluto, únicamente por ello es objeto de la experiencia, puede hacerse una experiencia con ella y no al contrario. En tanto la conciencia, como sujeto, hace la experiencia —comprendiendo conciencia y experiencia en su sentido hegeliano—, en modo [31] alguno puede hacerla de otro modo que en sí misma. Si, por el contrario, se toma primeramente a la conciencia como objeto, entonces es perfectamente posible que ella pueda ser experimenta-

---

22 II, 72 [trad. p. 60].

da o descrita de otra manera; en ese caso se trataría de experiencias fenomenológicas *en la* conciencia que nada tienen que ver con la «experiencia de la conciencia» a la que alude Hegel.

Experiencia de la conciencia es por ello, «la experiencia que la conciencia hace sobre sí»[23]. Así pues, ¿qué experiencia debe hacer consigo? En lo que atañe a los rasgos fundamentales, ya lo hemos advertido. La conciencia es primeramente saber relativo, a tal punto que en modo alguno sabe nada *de ella misma,* de lo que ella es en este caso. Sólo sabe de su *objeto** y justamente de éste en él mismo, ni siquiera del objeto *como tal*; es decir, de que él, en este caso, está frente a un saber de él. Tan pronto como el saber sabe de su objeto como tal, ya sabe que el en-sí del objeto es *para* la conciencia: *ser-para-la-conciencia,* ser sabido, ese ser para... es el *saber*. En tanto la conciencia sabe esto de sí —es decir, ella como saber de... deja estar-frente al objeto—, el objeto pierde su carácter de en-sí, deviene algo otro, deviene *para la conciencia* un saber, y este saber mismo, en tanto sabido, por ello deviene otro de lo que anteriormente era cuando la conciencia simplemente estaba absorbida en este saber del objeto. Así surge otro modo del saber y lo anteriormente sabido, el en-sí del objeto, deviene otro.

Así pues, si la conciencia *hace su experiencia* en sí, es decir, en ella como saber del objeto y por tanto también en éste, entonces debe experimentar que ella misma deviene otra. Así se *confirma en su verdad* lo que ella propiamente es, o sea, lo que ya es en el saber inmediato y no ulteriormente sabido del objeto. En esa confirmación de la verdad es donde pierde su primera verdad, aquello por lo que en primer lugar y al pronto se tenía a sí misma. Pero en esa confirmación de la verdad no sólo pierde algo, sino que, más aún, hace una experiencia, se enriquece con una experiencia, gana una verdad justamente sobre sí. Hace surgir para ella al *nuevo objeto verdadero*[24] y en tanto ella —la conciencia y su saber— sólo es objeto de esta experiencia, esto significa que la conciencia se [32]

[23] Ibid. [trad. idem].

* En lo que sigue se hace valer el rendimiento que se extrae del sustantivo «objeto» *(Gegenstand)* y el verbo correspondiente «estar frente» *(gegenstehen)*, en el que se explicita la significación de lo que propiamente significa «objeto» *(obiectum)*: el yacer *(jacere)* enfrente de *(ob)*.

[24] II, 70 [trad. p. 58].

enriquece con el saber del *saber,* de lo que éste sería. En esa experiencia, el saber cada vez da más consigo y así llega a sí mismo, a su más propia esencia.

De esta forma, en correspondencia con el concepto de experiencia distinguido precedentemente en segundo lugar, la experiencia que la conciencia hace consigo ella se hace otra; pero al pronto, ese devenir-se-otro es un llegar-a-sí mismo. «Y se llama experiencia justamente a ese movimiento en el que lo inmediato, lo inexperimentado, es decir, lo abstracto [lo relativo], ya se trate del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se extraña para luego retornar a sí desde ese extrañamiento y así es expuesto de repente en su realidad efectiva y verdad como perteneciente en propiedad a la conciencia»[25]. La experiencia es denominada un «movimiento» y en la Introducción Hegel dice expresamente que la *conciencia* hace esa experiencia, «ejerce... ese movimiento... en ella misma»[26]. La experiencia es experiencia de la conciencia, y sólo es posible si la conciencia es *sujeto* de la experiencia.

En la experiencia que la conciencia hace *consigo,* ésta debe hacer su *experiencia* consigo; se experimenta como aquello que *debe* hacer consigo tal experiencia; es decir, experimenta la necesidad de su propia esencia —porque ella misma, como saber, en esencia no es relativa sino absoluta—: que el saber relativo sólo es [33] porque es absoluto. El saber absoluto que se sabe a sí mismo en puridad como saber y se sabe en esta ipseidad como el *verdadero* saber, este saber absoluto, es el *espíritu.* Así pues, el espíritu es ese ser-sí-mismo-en-sí-y-consigo que viene a sí mismo en el devenir-se-otro. El espíritu es esa *absoluta inquietud*[27], pero la inquietud *absoluta* rectamente entendida a la que en el fondo nada más puede «pasar». Más tarde se la llama «negatividad absoluta», «afirmación infinita»[28].

Lo que así sale a relucir en la experiencia de la conciencia sobre sí misma, lo que sale a la luz, *aparece,* es el espíritu. En la experiencia en tanto movimiento, en la forma ya caracterizada, de la conciencia (el devenir-se-otro como llegar-a-sí-mismo) acontece el llegar-a-la-aparición del espíritu, la *Fenomenología del Espíritu.*

---

[25] II, 28 [trad. p. 26].
[26] II, 70 [trad. p. 58].
[27] II, 127 [trad. p. 102].
[28] VII_2, 20.

Con ello, de improviso, a partir de la dilucidación del *primer* subtítulo de nuestra obra —«Ciencia de la experiencia de la conciencia»— hemos ido a parar al *segundo* —«Ciencia de la Fenomenología del Espíritu»—. Con ello se hace patente la interna conexión entre ambos títulos.

b) «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu»

También para la comprensión del segundo subtítulo, y por ello para la obra en su totalidad, es decisivo que de nuevo se determine correctamente al genitivo en la expresión «Fenomenología del Espíritu». En este caso no se trata de un *genitivus objectivus* como induce a creer muy a la ligera la tesis apoyada por la actual fenomenología, según la cual se trataría de una investigación fenomenológica sobre el espíritu, a diferencia del caso de una fenomenología de la naturaleza o de la economía. Hegel utilizó la expresión «fenomenología» *sólo* referida al espíritu o a la conciencia, y si ello es así no es porque el espíritu o la conciencia fuera el tema exclusivo de la fenomenología; quien así habla es *Husserl,* [34] para el que la «fenomenología trascendental de la conciencia» indaga a la conciencia en su autoconstitución pura y, de este modo, en la constitución de la totalidad de la conciencia de objetos; investigación a la que tendría que adscribirse durante decenios e incluso siglos su programa de trabajo. En el concepto que *Hegel* tiene de fenomenología del espíritu, el espíritu no es *objeto* de una fenomenología y «fenomenología» en modo alguno es el título de una investigación y ciencia *sobre* algo —como puede ser el espíritu—, sino que la fenomenología es *el* modo y manera (y no sólo una entre otras) como *es* el espíritu mismo. Fenomenología del espíritu significa el *presentarse* total y propiamente dicho del espíritu. ¿Presentarse, ante quién? ¡Ante él mismo! Ser fenómeno, aparecer, significan presentarse, un presentarse tal que con ello se muestra algo otro frente a lo precedente, que lo que se presenta se presenta *contra* lo precedente, quedando así rebajado lo precedente a ser *apariencia.*

El aparecer, en tanto este mostrarse del saber que se presenta, es como *devenir-se-otro* en el llegar-a-sí-mismo, la experiencia correctamente entendida en su sentido hegeliano: el *tener-que-hacer-consigo-la-experiencia.* El aparecer es el presentarse en la

duplicidad y ambigüedad del *mostrarse* y del presentarse mostrándose *contra* lo que ya se ha mostrado y, por ello, del *mostrar* a esto *como apariencia.* Aparecer es el devenir-se-otra de la conciencia en su saber[29]. Conforme a ello, ya en 1801 —seis años antes de la «Fenomenología»— en la «Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling», justamente en un contexto en el que se trata de determinar cómo el absoluto puede ser estatuido y concebido, dice Hegel: «Aparecer y escindir-se son uno»[30]. El escindir-se es el separarse y confrontarse, el devenir-se-otro.

[35] También el aparecer y la aparición están referidos en Hegel, primera y exclusivamente, a lo que ya afloró en su concepto de experiencia: el exponerse de un negativo en su contradicción para con un positivo. Lo que *aparece* es este no *y* sí en lo mismo, la *contradicción.* En la historia de la aparición aparece el espíritu, el absoluto. Por ello, ya en 1801, dice Hegel en el escrito sobre la diferencia, de una manera absolutamente clara: «... la aparición puramente formal del absoluto [es] la contradicción»[31]. En el devenir-otro al mismo tiempo desaparece y nace algo. Por ello dice Hegel en el Prólogo de la «Fenomenología del espíritu»: «La aparición fenoménica es el nacer y perecer que ni nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad»[32]. Pero la verdad —y es así como tenemos que completar lo dicho anteriormente a propósito del concepto de experiencia—, la verdad, sólo confirma su verdad en la experiencia de la conciencia como saber absoluto, como espíritu. El aparecer —es decir, el revelarse— no es cualquier cosa o algo contingente que le pase al espíritu, sino la esencia de su ser.

Ahora se hace patente que el subtítulo completo —«Ciencia de la Fenomenología del espíritu»— en modo alguno es una expresión tautológica tal y como hoy en día se la quiere tomar a tenor de la actual concepción según la cual la fenomenología es ciencia de la conciencia, de manera que el título dé Hegel diría: ciencia de la ciencia del espíritu. Pero en modo alguno se trata de tal cosa. Cuando se habla de ciencia *de* la experiencia, ciencia *de* la

[29] Cf. más adelante, p. [155]: «Aparición fenoménica y mundo suprasensible.»
[30] I, 263 [trad. p. 81].
[31] I, 194 [trad. p. 29].
[32] II, 36 [trad. p. 32].

fenomenología, en ningún caso se trata de un *genitivus objectivus,* sino que es explicativo y dice: la ciencia es el saber absoluto; es decir, el movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia, del saber finito, como espíritu, y esta confirmación es la presentación del espíritu, la fenomenología. La experiencia, la fenomenología, es la manera en que el saber absoluto se lleva a sí mismo hacia sí [36] mismo y por eso ella misma es *la* ciencia. Esta no es ciencia *de* la experiencia *, sino la experiencia, *la fenomenología como el saber absoluto en su movimiento.*

Es así como también se hace explícita la forma en que se complementan ambos subtítulos de la primera parte del sistema de la ciencia. El primero dice *qué* debe confirmarse y exponerse en su verdad: la conciencia, al hacer *ella* la experiencia; el segundo dice *como qué* ella se confirma en la verdad: como espíritu. La manera en que se confirma en la verdad es la experiencia, el hacer-consigo-la-experiencia y éste es el acontecer de la fenomenología. La experiencia que la conciencia hace en la ciencia —es decir, al llevarse al saber absoluto— es ésta: que la conciencia es espíritu y el espíritu es el absoluto. «*El absoluto es el espíritu;* ésta es la más alta definición del absoluto. Encontrar esta definición y concebir su sentido y contenido, esto —puede decirse— era la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía; a este punto se vieron instados toda religión y filosofía; sólo desde esta instancia es concebible la historia del mundo»[33].

De aquí en adelante ya está clarificado el título completo de la obra: sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia o ciencia de la Fenomenología del espíritu. Es ahora cuando advertimos que para la comprensión del título es decisivo el adecuado concepto de ciencia, y esto fue lo que ganamos mediante la delimitación de lo que quiere decir «conciencia», «saber relativo», «saber absoluto». El saber absoluto —y sólo él— es en el interior de sí sistema. Por eso todavía nos quedó por aclarar lo que significan «experiencia», «espíritu» y «fenome-

---

* Orig.: *Wissenschaft von der Erfahrung;* a distinguir de *Wissenschaft der Erfahrung,* en tanto la primera hace referencia a la ciencia *de* la experiencia en tanto hecha «sobre» o «con» la experiencia, tornándose así «experimental», pero no alude al sentido del genitivo explicitado en el texto.

[33] Enz. III.ª parte, F.ª del Esp., VII_2, 29.

nología». De todo ello se desprende que debemos comprender los genitivos de los subtítulos como genitivos subjetivos, con lo que, [37] al mismo tiempo, de repente, se esclarece la conexión de ambos subtítulos. En una ocasión, en el Prólogo a su obra[34], Hegel utilizó un título que extrajo los términos decisivos en cada caso de los títulos aludidos anteriormente, del título principal —*sistema* de la ciencia— y de los subtítulos —ciencia de la *experiencia* de la conciencia, ciencia de la fenomenología del *espíritu*—, y los reunió en una nueva fórmula; ella reza: *«Sistema de la experiencia del espíritu»*. Esto significa que la obra es el todo absoluto de la experiencia que el saber debe hacer consigo y en cuya experiencia se hace patente a sí como espíritu, como el saber absoluto que en el fondo es quien hace la experiencia.

4. *El cometido interno de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema*

Aun cuando hasta ahora se ha dilucidado el título completo de la obra, sin embargo todavía no hemos respondido a la pregunta cuya respuesta nos tendría que proporcionar la dilucidación del título: ¿en qué sentido el sistema de la ciencia reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la fenomenología del espíritu? En tanto no se responda a esta pregunta, tampoco en un sentido estricto habremos explicado el título completo, pues mientras esto sea lo que ocurra, seguirá estando oscuro lo que en el caso significa «Primera parte» o, por decirlo de otra manera, *por qué* la «Fenomenología del Espíritu» posee al mismo tiempo un título principal y un subtítulo.

a) El llegar-a-sí-mismo del saber absoluto

Ya hicimos mención del hecho de que la función de la primera parte sólo se deja aprehender de una manera realmente efectiva partiendo de la segunda parte. Y no obstante, si en la dilucidación del título ha salido a la luz el rasgo interno de la obra, con ello

[34] II, 30 [trad. p. 26].

también debe tornarse aprehensible su cometido interno en tanto primera parte del sistema. La ciencia en su primera exposición [38] deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo, en su devenir-se-otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza. Por eso dice Hegel al final de la Introducción: «Impulsándose [la conciencia] a su existencia verdadera, alcanzará un punto en que se despojará de su apariencia de estar afectada de algo extraño que sólo es para ella y es como un otro, o alcanzará así el punto donde la aparición fenoménica se iguala a la esencia y donde, de esta suerte, su exposición coincide precisamente con este punto de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al captar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo»[35]. He aquí una de las grandiosas declaraciones de Hegel, donde el lenguaje y el espíritu más genuinamente filosóficos van al unísono. Así pues, la exposición del espíritu que aparece en su movilidad llega ella misma a devenir y a ser el saber absoluto realmente efectivo. ¡La exposición *misma* llega a ser en y por su movilidad *lo que se tiene que exponer*! La exposición coincide con lo expuesto no por casualidad, sino que este coincidir es necesario; tenemos que llegar al punto en que el saber absoluto *sea* el saber *que* es, es decir, que se sepa absolutamente. (El absoluto saberse no es un modo de actuar teórico que esté en el aire, sino el modo de la *realidad efectiva* del espíritu absoluto y que, como tal modo, es *al mismo tiempo saber y voluntad*.)

¿Qué hemos ganado con ello? Que esté *en y consigo,* es decir, en su propio *elemento,* en el que ahora se despliega absolutamente como saber absoluto para saber absolutamente lo que como tal debe saber. Pero este saber que se despliega está expuesto en la segunda parte del sistema; es decir, en la segunda exposición del saber absoluto. Por consiguiente, la primera exposición tiene el interno cometido de prepararse el elemento, el «éter», donde el saber absoluto respira como tal. «Lo que él [el espíritu] se prepara [39] en ella [la "Fenomenología"] es el elemento del saber»[36]. Así, al pronto la conciencia es trasladada a su elemento más propio. «El espíritu que se sabe así desarrollado como espíritu es la *ciencia.*

[35] II, 72 [trad. p. 60].
[36] II, 29 [trad. p. 26].

Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su elemento propio»[37]. La primera parte del sistema tiene así por interno cometido llevar al saber, en tanto absoluto, a sí mismo, llevarlo de una manera sapiente a su reino (elemento, éter) en el que, como segunda parte, debe desplegar su soberanía de una manera realmente efectiva.

En la primera parte acontece el llegar-a-sí-mismo del espíritu en el camino requerido por el carácter de su propia posibilidad de movimiento (experiencia, fenomenología). Desde y en este modo de su movilidad se despliega el *dominio* de su reino *. Pero este dominio no es una delimitación externa de campos, sectores y regiones que al pronto debieran ser rellenadas, sino que el dominio y su interna construcción es la realidad efectiva del espíritu absoluto mismo, la cual se construye a sí misma y así va encajando en su camino a lo que aparece. Por ello el aparecer no es un desfile de figuras de la conciencia, sino que en tanto historia absoluta del espíritu absoluto es el movimiento en el que él mismo se transmite y asume la tradición que transmite; *asume* en la triple significación de esa palabra y que siempre resuena en Hegel: tollere (suprimir y eliminar la primera mera apariencia), conservare (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un elevare (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido).

En tanto sistema, la ciencia requiere que ella, como saber absoluto, también se sepa de forma absoluta para así tener en ese saber absoluto su reino y realidad efectiva. Todo apunta al saber absoluto y a que éste sea sabido de forma absoluta. Sólo a partir [40] de este saber absoluto como *la* ciencia —es decir, a partir del concepto hegeliano de espíritu—, es comprensible el carácter y la necesidad de la «Fenomenología del Espíritu».

A partir de aquí, como apéndice y con una orientación más bien negativa, podemos aludir ahora a las tres principales erróneas opiniones que por doquier están en boga en lo que hace a la aprehensión de la «Fenomenología del Espíritu». Una controversia formal sería poco provechosa y mejor sería que ésta tuviese lugar al intentar una exégesis que llegase hasta el final.

---

[37] II, 20 [trad. p. 19].

* Orig.: *Bereich* («dominio»), *Reich* («reino»).

b) Malinterpretaciones del propósito de la «Fenomenología»

La «Fenomenología» nada tiene que ver —ni en el tema, ni en el modo de tratar y todavía menos en lo que hace al planteamiento de sus cuestiones fundamentales y propósito— con una fenomenología de la conciencia en el sentido actual, es decir, en el sentido de Husserl; tampoco incluso en el caso de que esta fenomenología trascendental de la conciencia no sólo acometiese la tarea de una fundamentación y justificación universal de la cientificidad de todas las ciencias imaginables, sino que también tuviese que hacerse cargo de la tarea de explorar y fundamentar la constitución, conforme a la conciencia, de la cultura de la humanidad en sentido universal. Con vistas a alcanzar una comprensión realmente efectiva de ambas fenomenologías, es necesario distinguirlas con claridad; tanto más cuanto hoy todo se denomina «fenomenología». Más aún, tras la más reciente publicación de Husserl que expone una enérgica recusación de los que hasta ese momento habían sido sus colaboradores, haríamos bien si en lo que sigue entendemos por *la* fenomenología sólo la que Husserl mismo ha creado y nos ofrece. Que conste así que todos nosotros hemos aprendido y continuaremos aprendiendo de él.

En tanto en la «Fenomenología del Espíritu», es decir, en el devenir-ser-otra y llegar-a-sí-misma de la conciencia, se presentan las «figuras» de la conciencia, como dice Hegel, esa presentación [41] de las figuras de la conciencia nada tiene que ver con el ahora devenido habitual modo de proceder que tiene su origen en variopintas razones, según el cual se trata de engarzar, atendiendo a un esquema cualquiera, los denominados *tipos* de concepciones del mundo, tipos de puntos de vista filosóficos. Estas tipologías y morfologías serían anodinos pasatiempos si a la vez con ello no entrase en juego la curiosa convicción según la cual en la clasificación de una filosofía conforme a la retícula de tipos estipulados se decide la verdad posible y naturalmente relativa de la filosofía del caso. Ese trajín clasificatorio y cosas por el estilo siempre asienta sus reales allí donde predomina la impotencia para filosofar; es decir, cuando la sofística toma la batuta. Pero, por ello, dicha sofística se da tono a sí y a su esterilidad, introduciendo a la ligera a todo lo que se atreve a hacer filosofía en la retícula de los puntos de vista estipulados para con

posterioridad divulgarlo provisto de una etiqueta. Esa etiqueta permite que uno sólo se interese en lo que hace a la filosofía del caso por su etiqueta; es decir, por dicha etiqueta en comparación con otras etiquetas. A partir de pleitos retóricos a propósito de ellas nace una literatura que en su clase a menudo puede ser relativamente apreciable. Entonces no sólo la literatura kantiana es más importante que Kant mismo, sino que, sobre todo, con ello se consigue que ya nadie llegue a la Cosa misma. Ese modo de proceder pertenece al arcano arte de la sofística que siempre y necesariamente nace con la filosofía y se adueña del terreno. Hoy el poder de la sofística se ha «organizado»; uno de los muchos indicios de ello cabría encontrarlo en la popularidad de que gozan las tipologías de los puntos de vista filosóficos: tipologías que revisten las formas más variadas (los manuales y la manía de crear colecciones editoriales). La filosofía se tornó así un asunto empresarial: una situación diabólica de la que ya hoy son víctimas en sus mejores años el, por lo demás raro, joven potencial [42] científico. Pero la razón de por qué aquí se aducen cosas aparentemente tan alejadas del tema que nos ocupa es ésta: la manía del tipologismo remite a la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel, al mantener la opinión y aducir como pretexto que en el caso de Hegel se había intentado lo mismo, sólo que todavía no con los actuales medios de la psicología profunda y la sociología.

A las dos malinterpretaciones citadas se añade una tercera: aquélla según la cual se toma a la «Fenomenología del Espíritu» por una introducción a la filosofía, en el sentido de que ella daría las pertinentes instrucciones para ir desde la denominada conciencia natural de la sensibilidad al saber filosófico, al genuino saber especulativo.

Resumiendo: habría que decir, por contra, que la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel no es ni fenomenología en el sentido actual, ni una tipología de puntos de vista filosóficos, ni una introducción a la filosofía. *Nada* de esto es. ¿Qué *es* pues? En tanto ya podemos decirlo ahora, se trata de la *autoexposición absoluta de la razón (ratio - λόγος), exigida por el problema conductor y fundamental de la filosofía occidental* y forzada por el idealismo alemán en una dirección determinada —en modo alguno arbitraria; autoexposición absoluta de la razón, cuya esencia y realidad efectiva ha encontrado Hegel en el *espíritu absoluto*.

Sólo que ¿acaso no está hoy en día superada de una manera fundamental esta concepción de Hegel al mostrarse desde diferentes ángulos que en Hegel no sólo prima la ratio y el racionalismo, sino que en él está en acto el más virulento irracionalismo y que ello tiene efectos positivos? Ciertamente; porque se ha visto en Hegel al racionalismo absoluto, también respecto a esta interpretación se puede y, es más, incluso con razón hay que encontrar en ello al irracionalismo. Pero esto es sólo una prueba más de lo poco que se gana tanto con la interpretación que hace de la filosofía de Hegel un racionalismo como con la que hace de la misma un irracionalismo. Ambas son descalificaciones igual de extremas y derivadas únicamente de puntos de vista; descalificaciones de la filosofía de Hegel que no consiguen desplegar a ésta desde su problemática fundamental.

c) Condiciones de la controversia con Hegel [43]

Atendiendo a su propósito e interno cometido, la Fenomenología se mueve desde su inicio, *en el* elemento del saber absoluto y sólo por ello puede arriesgarse a «recorrer» este elemento.

¿Pero no habría entonces que decir que ya al inicio de su obra Hegel presupone —es decir, anticipa— lo que pretende haber logrado sólo al final? Por supuesto esto *debe* decirse y, más aún, siempre se le debe decir y repetir a todo aquel que, en general, quiera captar algo de esta obra. Además, poca comprensión de la obra se muestra cuando se intenta mitigar ese «hecho», como por ahora queremos denominarlo. Siempre se *debe* decir y repetir que *Hegel en el inicio ya presupone lo que gana en el fin.* Pero esto no habría que decirlo y aducirlo como objección contra la obra. Tal objección no debe aducirse, no porque no alcance a Hegel, sino porque pasa sin más por delante de la filosofía. Pues pertenece a la esencia de la filosofía que siempre allí donde se pone manos a la obra y comienza a actuar a partir de y por cuestiones fundamentales, justamente ya anticipa lo que a continuación dice. Sólo que aquí no se trata de obtener subrepticiamente una demostración, tampoco un pseudo modo de proceder, porque en modo alguno se trata de demostrar algo en el sentido habitual del término, ateniéndose a las reglas de demostración de una lógica que no es la lógica de la filosofía misma.

Con ello de nuevo nos vemos conducidos ante lo que sigue siendo innaccesible para la sofística, ante una verdad de la que nunca se puede y debe dar prueba de que tuviese un lugar en la sofística. Para ello requeriría comprometerse con la filosofía, es decir, renunciar a sí misma, haciendo así automáticamente superflua aquella demostración.

Pero ¿qué significa comprometerse con la filosofía? A saber: encontrarse con ella en lo que de esencial tiene para así, ante las [44] tareas que allí se muestran, llegar a la claridad *sobre sí mismo,* sobre si nosotros mismos todavía tenemos y podemos tener tareas esenciales y si es así, cuáles. Este comprometerse con lo esencial es el núcleo de la controversia realmente efectiva sin la que toda interpretación sigue siendo ciega y una mera actividad laboral.

No obstante, la voluntad para la controversia realmente efectiva se ve sometida a una exigencia, cuya satisfacción no puede ser forzada ni por sagacidad alguna, ni por celo alguno, ni por exactitudes filosóficas. Hegel aludió a ello en una ocasión en su tratado ya varias veces citado sobre la «Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling»: «Para dscubrirse el espíritu viviente que habita en una filosofía exige ser alumbrado por un espíritu de igual estirpe. Ante el comportamiento histórico que proviene de un interés cualquiera por tener conocimiento de opiniones, el espíritu pasa por delante como un fenómeno extraño, sin revelar su interior. Puede serle indiferente su forzada contribución al aumento de la superflua colección de momias y el cúmulo general de contingencias, pues el espíritu mismo se le ha ido de las manos a la avidez de novedades que se dedica a coleccionar conocimientos» [38].

Si queremos acceder a una controversia que permita situarse frente a Hegel se nos exige ser «de la misma estirpe» que él. E incluso entonces, cuando al pronto sólo podamos empeñarnos *en* cultivar en nosotros una disposición apta para una controversia, justamente en ese momento, precisamente en ese momento, *sobre todo debemos oír esta exigencia: ser de la misma estirpe.* De la misma estirpe: no idéntico y tampoco lo mismo. De la misma estirpe: esto no es aquí la igualdad de un así llamado punto de vista, tampoco la pertenencia a una escuela, todavía menos la concor-

[38] I, 168 [trad. p. 9].

dancia en proposiciones y conceptos y, aún menos todavía, la igualación niveladora del darse la razón mutuamente respecto a los siempre iguales resultados y progresos de una «investigación». De la misma estirpe alude al hecho de *deberse* a las primeras y [45] últimas necesidades que *conformes a la Cosa en cuestión* son propias del preguntar filosófico.

¿Acaso no deberíamos encontrar al «espíritu viviente» de la filosofía hegeliana que hasta ahora nos ha permanecido encubierto, allí donde Hegel mismo busca mostrar la verdad del punto de vista de la filosofía, en la ciencia de la experiencia de la conciencia en tanto ciencia de la «Fenomenología del Espíritu», en la primera exposición del sistema de la ciencia, es decir, de la filosofía?

Cuando hablamos así eso suena como si fuésemos *nosotros* los que, por fin, traeríamos la salvación y por los tiempos de los tiempos quisiésemos ofrecer a la humanidad la verdad de las verdades. Suena así y sin embargo lo que se quiere decir es algo completamente diferente. Lo que queremos sólo puede ser esto: aprender a comprender que todos nosotros ante todo debemos partir hacia allí donde el ser-ahí nos *da* la *libertad* para despertar en nosotros mismos de nuevo la disposición para la filosofía; es decir, la libertad para una preparación completa para la obra filosófica de Hegel y de todos los que fueron anteriores a él; para decirlo mejor: de todos los que estuvieron *con* él. Por ello debemos aprender a comprender que tal cosa no acontece en virtud de acometer cualquier empresa literaria o mediante la invocación a la pretendida superioridad de los más avanzados. Pues en la filosofía «no hay ni predecesores ni sucesores» [39], y esto no significa que a todo filósofo le sea indiferente cualquier otro sino que, por el contrario, lo que se dice con eso es que todo filósofo que sea realmente tal es *contemporáneo* con cualquier otro, justamente porque él es en lo más íntimo la palabra de su tiempo.

Si por ello se trata de despertar y fomentar la disposición y preparación respecto a la filosofía y para ella, entonces esto significa hacerse cargo del esfuerzo, no despreciar a la filosofía que desde hace tiempo está de una manera realmente efectiva en obras de carácter filosófico. Pero el más profundo menosprecio [46] consiste en citar a los filósofos anteriores sirviéndose de pasajes y

---

[39] I, 169 [trad. p. 10].

deformaciones, cediendo lo demás a los historiadores de la historia de la filosofía. Pues no se trata de la historia de la filosofía en tanto algo sido que hubiese quedado en el camino, sino *de la* realidad efectiva de la que nosotros en la actualidad somos *expulsados* desde hace tiempo para dejarnos vegetar atrofiados —en tanto cegados y envanecidos— por nuestras propias minúsculas maquinaciones. *No reparamos en que es mucho lo que acontece y poco lo que obra de una manera efectiva.*

CONSIDERACION PRELIMINAR [47]

5. *La presuposición de la «Fenomenología», su comienzo absoluto por el absoluto*

La «Fenomenología del Espíritu» quiere ser comprendida por nosotros, esto es, estar en nosotros de una manera realmente efectiva en tanto ciencia, tomando tal palabra con la significación de *la ciencia* que es el *sistema* mismo como *saber absoluto*. Este debe llegar a *sí* mismo. Por eso el final de la obra lo configura esa breve sección DD, cuyo encabezamiento es: «El saber absoluto» [1]. Si sólo al final el saber absoluto es de una manera total él mismo, saber que sabe, y si *es* esto al *devenir* tal, en tanto *llega* a sí mismo, pero sólo llega a sí mismo en tanto el saber se deviene otro, entonces en el inicio de su andadura hacia sí mismo *todavía no* debe estar en y consigo mismo. Todavía debe ser otro y, es más, incluso sin todavía haber *devenido* otro. El saber absoluto debe ser otro al inicio de la experiencia que la conciencia hace consigo, experiencia que, más aún, no es otra que el movimiento, la historia donde acontece el *llegar-a-sí-mismo en el devenir-se-otro*.

Al inicio de su historia, el saber absoluto debe ser otro que al final. Ciertamente, pero esa alteridad no quiere decir que en el

[1] II, 594-612 [trad. pp. 461-473].

inicio el saber *en modo algún todavía no* fuese saber absoluto. Bien al contrario, justamente en el inicio ya *es* saber absoluto, pero saber absoluto que todavía no ha llegado a sí mismo, que todavía no ha *devenido* otro, sino que sólo es lo otro. Lo otro: él, el absoluto, es otro, es decir, es *no absoluto,* es relativo. La no-absoluto no *es* todavía absoluto. Pero este todavía-no es el todavía-no *del* [48] *absoluto,* es decir, lo no-absoluto no es de alguna manera y a pesar de ello sino precisamente porque es absoluto, porque es *no*-absoluto: este no, en razón del cual lo absoluto puede ser relativo, pertenece al absoluto mismo, no es *diferente** de él, es decir, no *yace a su lado,* extinto y muerto. La palabra «no» en «no-absoluto» en modo alguno expresa algo que siendo presente para sí yaciese *al lado* del absoluto, sino que el no alude a un modo del absoluto.

Así pues, si en su fenomenología el saber debe hacer *consigo* la experiencia en la que experimenta lo que *no* es y lo que justamente en ello *es con él,* entonces ello sólo puede ser así si el saber mismo que hace (cumple) la experiencia, de alguna manera ya es saber absoluto.

En esto radica algo decisivo para la posible claridad y seguridad en la posterior comprensión de la obra. Dicho de una manera negativa: de antemano nada comprendemos si ya desde el inicio no sabemos en el modo del saber absoluto. Ya desde el inicio debemos haber renunciado no sólo en parte sino completamente a la actitud del sentido común y a todos los denominados criterios naturales, justamente para poder darnos cuenta y volver a cumplir cómo el saber relativo se rinde, llegando de verdad a sí mismo como saber absoluto. Nosotros —y es algo que se desprende de lo hasta aquí dicho— siempre tenemos que estar de antemano un paso más allá de *lo que* en cada ocasión es expuesto y *cómo* ello es expuesto, en particular respecto al paso que de momento debe ser dado por la exposición de lo expuesto. Pero para Hegel esta anticipación es posible porque se trata de una anticipación en la dirección del saber absoluto, el cual justamente ya desde el inicio es de una manera propiamente dicha el saber sapiente que cumple la Fenomenología.

---

* Orig.: *verschieden.* En lo dicho a continuación se alude al doble sentido del término *verschieden:* «diferente», pero también «muerto», «fallecido», «extinto».

a) Las etapas del llegar-a-sí-mismo del espíritu

El saber absoluto es lo que ya también —aun cuando embozado— es el saber relativo. El saber relativo más relativo es [49] la conciencia que todavía no se ha hecho patente como espíritu, el saber carente de espíritu. De ahí que la «Fenomenología del Espíritu» en tanto llegar-a-sí-mismo del espíritu comience con el hecho de que el saber al pronto se sabe como *conciencia* y se da a saber lo que merced a ello sabe. En correspondencia con ello, la primera sección principal se rotula: «A. conciencia» [2].

Así pues, si el saber *se* consigue * saber como conciencia, entonces *sabe* de sí y así, al través de su atravesar diferentes etapas, hace consigo la experiencia de que es *autoconciencia.* Por eso la segunda sección principal se llama: «B. Autoconciencia.» [3].

Sólo que la autoconciencia, tomada para sí en el interior de la relación de la conciencia, es decir, del todo del referirse del yo (sí-mismo) al objeto sólo es, por lo pronto, un lado. En tanto la autoconciencia hace consigo misma la experiencia de que no es sólo un lado, sino *el* lado *en* el que y *para* el que se hace patente precisamente *también el otro* lado en lo que *él* es, nace así un saber que se sabe tanto como autoconciencia, como conciencia; es decir, como el fundamento esencial que unifica a ambas. La autoconciencia pierde su unilateralidad y deviene razón. De ahí la tercera sección: «C. Razón» [4].

«La razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad.» [5] En ese «todo» ya radica, y ciertamente en un sentido cualitativo, el anuncio de que en la razón el saber absoluto de alguna forma ya se ha alcanzado a sí mismo. No obstante, la obra no finaliza con esta sección, la Fenomenología todavía no ha alcanzado su meta. Pues el espíritu, que constituye la esencia del absoluto, todavía no ha aparecido *como tal.* Y, sin embargo, con la sección C ya estamos en el fin, porque el absoluto ya ha venido *a* [50] *sí,* pero todavía no expresamente y en su verdad. Esta duplicación

[2] II, 73-139 [trad. pp. 63-104].

* Orig.: *sich bekommt:* «conseguir», pero en el sentido de «recibir», «obtener», a ser puesto en relación con el «llegar» *(kommen)* del «llegar-a-sí-mismo» *(Zusichselbstkommen)* del espíritu.

[3] II, 131-173 [trad. pp. 105-139].

[4] II, 174-326 [trad. pp. 143-255].

[5] II, 175 [trad. p. 144].

del sí (fin) y sin embargo no, se expresa en el hecho de que la tercera sección C está rotulada como «C. (AA.) Razón.» Esta sección, por tanto, está subdividida: en el interior del estar-en-sí-y-consigo-mismo del saber absoluto como razón se inicia otra vez la Fenomenología. Este primer estar-en-sí-y-consigo-mismo todavía no ha llegado de verdad a sí mismo, todavía no ha hecho consigo propiamente la experiencia; esto es, la experiencia de que el absoluto (razón) es *espíritu*. Por eso a la sección C. (AA.) sigue una sección «(BB.) El espíritu»[6]. «La razón es espíritu en la medida en que la certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de ella misma»[7].

Con (BB.) *comienza* la expresa historia absoluta del espíritu absoluto; (BB.) es el inicio. La siguiente experiencia que el espíritu hace consigo mismo es expuesta en «(CC.) La religión»[8]. «El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de una forma inmediata, su propia y pura *autoconciencia*»[9]. Pero aquí se repite en la historia del espíritu lo que ya sabíamos a partir del tránsito de la conciencia a la autoconciencia: que ésta al pronto y de nuevo se contrapone a la conciencia como a su otro y en virtud de ello todavía tiene a ésta de una manera autosuficiente *al lado de sí*. Habiendo llevado el espíritu también a sí a eso otro como suyo y sabiéndose como su verdad, se sabe absolutamente, es el espíritu que se sabe a sí mismo espíritu, es *realmente efectivo* como saber absoluto, es la *voluntad** *que se sabe absolutamente,* que es ella misma *para* sí el poder realmente efectivo como lo único querido **. Con ella alcanza la «Fenomenología del espíritu» su meta. De ahí que la última sección se llame: «(DD.) El saber absoluto.»

A partir de C, las tres secciones siguientes —el espíritu, la [51] religión, el saber absoluto— están rotuladas como subsecciones. Pero, al tiempo tiempo, tal y como muestran los subtítulos de las páginas correspondientes, es posible rotularlas consecutivamente;

---

[6] II, 327.508 [trad. pp. 257-392].
[7] II, 327 [trad. p. 259].
[8] II, 509-593 [trad. pp. 393-457].
[9] II, 511 [trad. p. 396].
* Orig.: *Wille*.
** Orig.: *Gewollte*. Lo así hecho valer es la raíz común de la «voluntad» y de lo «querido»: *wollen* («querer»).

es decir, C no como C (AA.), sino simplemente como C, la siguiente sección no como C (BB.), sino como D, C(CC.) como E y C (DD.) como F.

Esto parecen ser cosas externas, asuntos técnicos de la composición tipográfica propia de la impresión. Y, sin embargo, están en interna conexión con la determinación del interno cometido de la obra y de la aprehensión de su contenido fundamental. Hegel mismo vacila aquí, con ese vacilar que no es consecuencia de una penetración sólo pasajera en las cosas, sino que pertenece al comprender propiamente dicho, cuando llega la hora de la verdad; un vacilar que no tendríamos que censurar en nombre de nuestro corto entender, sino que más bien tendríamos que saber cuán difícil y raramente es ofrecido a los hombres. Pues *este* vacilar es el modo de la andadura filosófica cuando ésta es «la definitiva».

Ese vacilar sobre el modo en que pertenece la expresa historia absoluta del aparecer del espíritu a la «Fenomenología del Espíritu», y por ello sobre la aprehensión de esta misma, queda atestiguado en Hegel de manera palpable por el hecho de que en la postrera exposición de la «Fenomenología del Espíritu», en la tercera parte del sistema de la Enciclopedia, la Fenomenología se cierra con la sección sobre la razón. Resulta de una gran superficialidad pensar que ahí sólo se expondría un compendio de la primitiva Fenomenología. La exposición del espíritu (a partir del 440) ahora ya no pertenece de ninguna manera a la Fenomenología, sino a la Psicología. «Fenomenología» tiene ahora la significación *exclusiva* de un título para *una* disciplina dentro de la Filosofía del Espíritu. La Fenomenología está ahora entre la Antropología y la Psicología.

b) La filosofía como despliegue de su presupuesto; la pregunta por la finitud y la problemática hegeliana de la infinitud [52]

Con la visión sinóptica dada sobre la estructura de la obra de Hegel, por supuesto que casi exclusivamente hemos dejado desfilar ante nosotros una sucesión de títulos vacíos. Y, sin embargo, constantemente debemos tener presente esa división. Al reiterarla extraemos de ella que el fin de la obra no es la huida de

su inicio, sino el retorno a él. *El fin sólo es el inicio devenido otro y por ello llegado a sí mismo.* Pero en ello radica que la ubicación del que comprende y vuelve a cumplir de nuevo el trayecto de la Fenomenología, es desde el inicio hasta el fin, desde el fin que procede ya del inicio, una y la misma: la ubicación del saber absoluto, del saber que ya ve al absoluto ante sí. A ello corresponde lo que Hegel expresó de la siguiente forma en el escrito sobre la diferencia: «... el absoluto mismo... es la meta buscada. Ya está presente, pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo en tanto libera a la conciencia de las limitaciones; este asumir las limitaciones está condicionado por la ilimitación presupuesta» [10].

Por ello sólo podemos comenzar a comprender de una manera realmente efectiva cuando ya hemos estado en el fin. Esta primera lectura de la obra en su totalidad la presupongo a lo largo del presente curso. En el caso de que esto no se haya hecho ya o no se haga a lo largo de las próximas semanas, no tiene ningún sentido que se sienten en esta aula y sigan pasivamente el curso; no sólo me engañan a mí, sino a ustedes mismos. Por supuesto, ello no quiere decir que con la primera lectura tengamos ya la garantía de que sólo comprendemos realmente en la segunda. Quizá la primera lectura deba ser repetida más a menudo, lo que sólo quiere decir que ella es por antonomasia imprescindible.

Digo «por antonomasia», porque este modo de lectura es exigido ciertamente en un sentido *fundamental* por toda obra *filosófica*; el sentido que se fundamenta en el hecho de que toda filosofía, al fin y al cabo, sólo despliega su *presuposición*. Las [53] presuposiciones no son condiciones previas psicológicas o chismorreos biográficos, sino lo *intrínseco y la forma de la Cosa del problema fundamental*. La presuposición de la filosofía no es algo que la preceda y radique al margen de ella y que de vez en cuando, a continuación, intervenga de la manera más oculta posible. Más bien es la apertura del todo mismo, justamente, lo que *primera, constante* y *últimamente* está ahí y aguarda su despliegue. La presuposición no es ninguna hipótesis con cuya ayuda probemos a modo de ensayo para a continuación, rápidamente, cambiarla por otras, sino que la pre-suposición es la historia que

[10] I, 177 [trad. p. 16].

acontece *, la historia de la manifestación del ente como tal y en total en la que nos encontramos emplazados **, *la* realidad efectiva que puede esperar tanto que *nosotros* la tomemos en serio como que nos hundamos en ella cayendo en la ridiculez. Para quien comprende este más íntimo estado de necesidad de la decisión del ser-ahí —estado de necesidad que, al mismo tiempo, está dado con el estado de revelación del ente—, ya ha *cambiado de sentido* todo, también este *estado de necesidad.* Todo *deviene* necesidad *** en el sentido de aquella necesidad en la que tenemos que buscar la esencia de la *libertad.*

Por eso, todo radica en cómo se instala la filosofía en la presuposición y si ésta es mantenida y sostenida en la apuesta que se hace. Sólo quien se mantiene firme en la Cosa, también puede vacilar de una manera realmente efectiva respecto a ella. Pero a quien a ninguna parte se ase y quiere saberlo todo mejor o ya haberlo sabido y quien incluso favoreciendo la propia esterilidad se forja un principio en forma de una pretendida superioridad frente a todos los puntos de vista, anda dando tumbos de una opinión a otra sin saber con certeza si la que acabó de oír es la propia o la ajena.

Pero en Hegel la comprensión del fin *es por antonomasia* ineludible para la comprensión de su propósito fundamental y del modo de plantear las cuestiones que comienza y debe comenzar en el saber absoluto, porque el fin ya es por antonomasia el inicio y porque ya se ha decidido el modo y manera *como* el fin *es* el inicio e inversamente. El sentido de *este ser* se determina justamente a partir de y con el saber absoluto mismo. [54]

Pero lo que así se dice es que *la «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con lo absoluto.* Que esto *acontezca* y tenga que acontecer de una manera realmente efectiva y ya no sea llevado a cabo sirviéndose de promesas vagas y compromisos pretenciosos:

* Orig.: *die geschehende Geschichte.* Habría que decir, pues, que lo que acontece es la misma historia en tanto acontecer.

** Orig.: *wir uns gesetzt finden.* Tal «estar emplazados» es la forma misma de la acción *(-ung)* de estar emplazados *(setzen)* de antemano *(-vor)* que constituye lo propio de la «presuposición» *(Voraussetzung).*

*** Orig.: *Notwedigkeit.* Lo así establecido (y sobre ello se volverá más adelante [p. 56]), es la continuidad entre tal «necesidad» y el «estado de necesidad» *(Not),* en el sentido de «indigencia» o «carencia», que habiendo «cambiado de sentido», habiendo «virado» *(sich wenden),* da lugar a la «necesidad» *(Notwendigkeit)* misma.

ésta es justamente la necesidad que impulsa a la filosofía de Hegel. Y en modo alguno esto es una opinión privada, sino que es también la necesidad de Fichte y Schelling, aquello por lo que ellos lucharon y lucharon sin reservas, aquello en lo que, a través de ellos, el todo quería acceder a la palabra.

La «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con el absoluto; lo que esto significa no se deja mostrar mediante un debate formal. Sólo debe retenerse que, conforme a la diversidad del interno carácter abierto del sistema, el absoluto se expone de una manera diferente. El carácter diferente de las exposiciones sistemáticas del absoluto se funda en el absoluto mismo y en el modo *como* es aprehendido. Lo que Hegel y aquellos que con él congenian en el fondo exigen, lo ha expresado Hegel en una ocasión en un pequeño tratado crítico que se titula: «Cómo toma el sentido común a la filosofía» (1802). Hegel habla de «lo que es de una manera general en el presente momento al pronto el interés de la filosofía; a saber: colocar de una manera absoluta otra vez a Dios en la cima de la filosofía como el fundamento único de todo, como único *principium essendi* y *cognoscendi,* después que durante mucho tiempo se lo ha colocado juntamente *al lado* de otras finitudes o totalmente al final como un postulado que procede de una finitud absoluta» [11]. O lo que viene a ser lo mismo y que Hegel en una ocasión en el tratado aparecido al mismo tiempo «Fe y saber», expresó así: «Pero lo primero de la filosofía es conocer la nada *absoluta*» [12].

[55] A partir de este espíritu y en este espíritu, Hegel deja transcurrir a la «Fenomenología del Espíritu». Se trata del problema de la *finitud.* ¿De qué otra manera la infinitud debe convertirse en un problema radical si no es deviniendo problema la finitud y así, al mismo tiempo, el *no* y lo *nulo* en lo que lo no-finito, en el caso en que lo pueda, tiene que llegar a la verdad? La *problemática de la finitud* es ciertamente aquello mediante lo que intentamos *encontrarnos* con Hegel en la obligación contraída para con las primeras y últimas necesidades específicas de la filosofía;

[11] XVI, 57 [«Cómo interpreta el sentido común la filosofía, según las obras del señor Krug», en *Esencia de la filosofía y otros escritos* (trad. D. Negro). Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1980, pp. 141-142].

[12] I, 133.

atendiendo a lo dicho con anterioridad, esto significa que mediante una controversia con *su* problemática de la infinitud a partir de nuestro preguntar por la finitud, intentamos crear el parentesco necesario para desembozar el espíritu de su filosofía. Pero, por ello, infinitud y finitud no son dos piezas de madera de grosores diferentes que frotásemos una contra otra o con las que uno podría llevar a cabo ante otros retóricos juegos malabares vacíos, sino que infinitud y finitud sólo *dicen* algo si extraen su significación de la pregunta conductora y fundamental de la filosofía: *la pregunta por el ser.*

In-finitud, finitud, no son respuestas, sino las pre-suposiciones en el sentido caracterizado con anterioridad; por tanto, las tareas, las preguntas.

Pero, ¿acaso no podría decirse que la controversia con Hegel así establecida es un problema superfluo? Podría ser así, pues justamente él ha expulsado a la finitud de la filosofía y en particular en el sentido de que la *asumió;* es decir, la superó en tanto *le hizo justicia.* Ciertamente; sólo que así queda en pie la pregunta de si *la* finitud, tal y como era determinante en la filosofía con anterioridad a Hegel era la *finitud introducida* de una manera *originaria y realmente efectiva* en la filosofía, o sólo algo traído por los pelos y de manera forzada. Habría que preguntar si la *infinitud hegeliana* no surge ella misma precisamente de esa finitud *traída por los pelos* para con posterioridad ser engullida.

Lo que así se cuestiona es si la finitud en tanto estado de necesidad más interior en lo intrínseco de la Cosa más interior del problema fundamental, determina la necesidad del preguntar. En el caso de que no sea así, la controversia con Hegel no es una defensa *contra* él de la finitud *por él superada,* sino una controversia con él; es decir, con *lo que* él ha superado y *cómo* lo ha superado. [56]

Pero si la finitud, en tanto estado de necesidad más interior, insta* a la pregunta fundamental de la filosofía a reconocer su carácter digno de ser cuestionado, entonces a fin de cuentas esta finitud ni es un reclamo bajo el que deban ser ofertadas sospecho-

* Orig.: *nötigt.* Lo así hecho valer ahora es la continuidad, con el sentido que se explicita en el texto, entre «necesidad» *(Notwendigkeit),* «estado de necesidad» *(Not)* y la «acción de instar» *(Nötigung)* o el «instar» *(nötigen),* en el sentido de «obligar» o «solicitar».

sas antigüedades, ni tampoco el modelo de peinado a imagen del cual la tradición transmitida fuese peinada de nuevo en forma diferente.

¿Este estado de necesidad del ser mismo —no sólo del nuestro, del ser humano— que no debemos mensurar precipitadamente con nuestros cánones cotidianos y siempre demasiado menguados, ni como carencia ni como ventaja; este estado de necesidad del ser mismo si es realmente efectivo, acaso sólo podríamos constatarlo de una manera tan simple como cuando decimos que el sol brilla o que estamos de buen humor, o acaso ese estado de necesidad del ser sólo es patente cuando nosotros mismos somos *instados*?

No tenemos la elección de apostarnos o no *en* esta acción de ser instados. Pero la necesidad de la apuesta es, al mismo tiempo, para los filósofos —si la filosofía sólo es y sigue siendo realmente efectiva, en tanto está en acto— la necesidad de lo ex-puesto, del estar expuesto a que el estado de necesidad en tanto punto de vista subjetivo, sea arrastrado de aquí para allá y sea transformado en un asunto meramente sentimental, perdiendo así su esencia, es decir, dejando por completo de instar. Pero que ella inste no significa que se trate de algo que se imite ni tampoco de algo que se sienta, sino que apunta al estado de necesidad del ser para devenir ante éste mismo lo *totalmente inesencial,* tanto pública como privadamente.

Que aun a pesar de todo todavía no se medite al escribir sobre el hecho de que a fin de cuentas la filosofía tiene sus exigencias, cánones y disposiciones propias y originarias que no pueden ser [57] aprendidas como las prescripciones para la regulación de un experimento o la tramitación de un caso en litigio, o que se piense que ella, la filosofía, sería cosa de dones o cosas por el estilo, tal es la prueba evidente de cuán lejos está de la filosofía el trajín filosófico *.

* Orig.: *Philosophiebetrieb.* Aun cuando aquí con un evidente matiz peyorativo podrá compararse lo aquí dicho respecto al «trajín», «actividad» o «empresa» filosófica, con lo señalado en «La época de la imagen del mundo» respecto a la «empresa» *(Betrieb);* «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege.* G. A. 5. Frankfurt a M., 1977, pp. 83 y ss. (trad. cast. en *Sendas perdidas.* Losada, Buenos Aires, pp. 75 y ss.).

c) Breve observación preliminar sobre la literatura, la terminología de las palabras «ser» y «ente» y sobre la actitud interior adoptada al leer

La «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con el absoluto. A partir de ahí se infiere por sí mismo que el acceso a la obra no es casualmente difícil. Desde la primera frase, sin ninguna concesión a las tareas de introducirse e instruirse o cosas por el estilo, se mueve al nivel que la filosofía ha obtenido a lo largo de su andadura desde Parménides hasta Hegel y que cada vez más se ha asegurado y clarificado con Kant y, a partir de Kant, con Fichte y Schelling, clarificado en el sentido de que el nivel ya no expone indeterminadamente una posición al margen y colateral a la Cosa de la filosofía, sino que pertenece a esta misma e integra la división de su interna y propia constitución. Este nivel está ahí de una manera *realmente efectiva* y sólo a nosotros se oculta. Es cierto que tras su muerte se habla del derrumbamiento de la filosofía hegeliana y que en ello se ve un derrumbamiento de toda la filosofía habida hasta la fecha a la que, en tanto pretendidamente acabada, todavía se le otorga así un premio de consolación al dignarse a denominarla como «clásica». Pero la filosofía de Hegel no está demolida, sino que sus contemporáneos y descendientes son los que ni siquiera se han alzado para ponerse a su altura. Unicamente se ha puesto en escena un «alzamiento».

Más valdría que en vez de quejarse tan reiteradamente de la dificultad de la obra, primeramente se tomase en serio lo que ella reclama. Lo que ella reclama no debe ser tratado ahora por extenso. Debemos intentar *comenzar* con Hegel mismo, pero de [58] modo tal que así no menospreciemos las dificultades aparentemente externas y los medios necesarios para vencerlas. Respecto a ello, sobre poco debemos llamar la atención en lo que hace a la *literatura, terminología* y *actitud* que debe ser mantenida al leer en tanto intento por penetrar y adentrarse en el texto.

Cada cual sigue siendo muy dueño a partir de la cada vez más ingente literatura sobre Hegel de leer todo o nada, en cada caso según su capacidad de juicio o seguridad filosófica interior. Para la exégesis de la «Fenomenología del Espíritu» en particular, sólo son dignos de consideración los trabajos del profesor de Gymnasium *Wilhelm Purpus:* «Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei

Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik.» [«La dialéctica de la conciencia sensible en Hegel, expuesta en su conexión con la lógica y la antigua dialéctica»], Gymnasialprogramm Nürnberg, 1905, y «Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel» [«La dialéctica de la percepción de Hegel»], 1.ª parte, Gymnasialprogramm Schweinfurt, 1908; ambos trabajos aparecieron reunidos bajo el título de: «Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel» [«Sobre la dialéctica de la conciencia según Hegel»], Berlín, 1908.

Estos trabajos extremadamente cuidadosos y modestos fueron emprendidos en un tiempo en el que uno todavía se exponía a las risas si se tomaba filosóficamente en serio a Hegel. El esquema de la forma de proceder consiste en recopilar los paralelismos que pueden establecerse en cada caso entre el conjunto de las obras y cursos de Hegel y los parágrafos concretos de la Fenomenología. Así se dilucida a Hegel desde Hegel mismo. Por supuesto, con respecto a una comprensión de la «Fenomenología» *en su proyecto genuino,* hay que proceder con gran cautela en lo que hace a la utilización de los pasajes que sirven para la dilucidación, sobre todo cuando éstos, como ocurre en la mayoría de los casos, son tomados de las obras posteriores, de la «Lógica» y en particular de la «Enciclopedia». La dilucidación de Hegel a partir de sus propias obras no es ciertamente la penetración filosófica capaz de hacer viva una problemática clausurada. Sin embargo, esa limitación y la advertencia aducida respecto a la utilización de los [59] pasajes, en modo alguno desean rebajar el valor de esos escritos, máxime cuando de lo que hoy se trata es de ganar de nuevo el gusto por tal trabajo útil y hecho sin ruido. Por el contrario, una «brillante» exposición de conjunto de Hegel es lo que hoy en día puede escribir sin mayores fatigas cualquier profesor más o menos habilidoso.

Dos breves observaciones respecto a la terminología de Hegel. Fue dicho con anterioridad y en concreto bajo la forma de una afirmación, que la «Fenomenología» de Hegel es la autoexposición de la razón, autoexposición requerida por el problema conductor y fundamental de la filosofía occidental, razón reconocida como absoluta en el idealismo alemán e interpretada por Hegel como espíritu. Pero el problema conductor de la filosofía antigua es la pregunta τὶ τὸ ὄν, *¿qué es el ente?* Y al pronto

podemos transformar a esta pregunta conductora en una forma previa de la pregunta fundamental: *¿qué es el ser?* Nuestra exégesis se cumple sobre una presuposición con respecto al ámbito de cuestionabilidad de la denominada pregunta fundamental por el ser. Según la caracterización externa de la significación de la palabra «ser», la usamos no sólo para lo que algo es, sino también para el modo y manera *como* esto y aquello es, el modo de su realidad efectiva. Usamos «ser» en esta duplicidad —en modo alguno evidente— para referirnos a todo aquello que no es nada o, más aún, incluso es como momento de la nada misma.

Hegel, por el contrario, usa terminológicamente la palabra «el ente» y «el ser» sólo para una determinada región del ente, tomando a éste en nuestra acepción, y sólo para un determinado modo del ser, tomando a éste en el sentido que nosotros le damos. Lo que Hegel denomina el ente y el ser, nosotros lo designamos con las palabras lo «que está presente ante la mano» y su «ser presente ante la mano» *. Pero que Hegel utilice en este momento las palabras «ente» y «ser» con esa significación limitada y en verdad limitada de una forma totalmente determinada, no es el capricho de una elección terminológica casual, ni tampoco la terquedad en la propia creación terminológica, tal y como se imagina la plebe filosófica, sino que en ello radica ya una *respuesta* al problema *relativo a la Cosa* del ser, tal y como lo plantearon los antiguos. [60]

Por otra parte —si se permite por un instante una tal asociación—, cuando *nosotros* usamos las palabras «ser» y «ente» con su mayor amplitud posible, con ello no se trata de reducir la problemática a los antiguos planteamientos, para que ésta se contentara con lo conseguido por ellos o para que dicha problemática fuese ampliada a lo actual. Más bien en todo ello se trata de que la pregunta por el ente, la manera en que ella surgió y debió surgir, conduciendo a su asunción por Hegel, de que esta historia de la pregunta de nuevo sea puesta en movimiento, y esto significa necesariamente *de manera más originaria*. No para corregir

* Orig.: *Vorhandene, Vorhandenheit.* Aun cuando en ocasiones y atendiendo al contexto, dichos términos han sido vertidos respectivamente como «presente» y «presencia», en ésta y en otras ocasiones la traducción resulta inmediata, teniendo presente el uso que de dichos términos se hace en *Ser y tiempo* (vid. §15 y 31), y de los que aquí se ofrece una traducción diferente de la establecida por J. Gaos.

algo, no para —por una debilidad— venerar a la antigüedad y tampoco porque al pronto se me ocurriese esto como una posible ocupación, sino por necesidades de *nuestro* ser-ahí mismo en el que dicha historia del problema del ser es *realidad efectiva*.

Así pues, ser y ser, para Hegel y para nosotros, son cosas diferentes por primeras y últimas razones. Pero no se trata de lo diverso que es propio de puntos de vista yuxtapuestos e indiferentes entre sí, no de lo diverso que está muerto y extinto, y que ahora podría ser tratado como diferencia muerta, sino de *la* diversidad que sólo es posible en el retiro* respecto de lo que carece de importancia y simplemente invita a la charla, y sólo es posible en la obligación para con lo uno, simple, único, esencial.

La segunda observación concierne ahora a algo general sobre la terminología de Hegel en la «Fenomenología del Espíritu» y de una manera más precisa, al hecho de que dicha terminología todavía no tiene *la* solidez con que posteriormente en la «Lógica» será empleada y posteriormente en la «Enciclopedia» accederá a su expresión de una manera soberana. Si ya prevenimos en general contra una exégesis desenfrenada de la «Fenomenología» a partir de las obras posteriores, esto vale ante todo y en particular para la terminología. Que ésta todavía sea en la «Fenomenología» más flexible no se debe a una inseguridad de [61] Hegel, sino a la esencia de la Cosa misma.

Por último, todavía unas breves palabras sobre la actitud al leer. Primeramente negativas: no criticar precipitadamente y aducir objecciones de una manera fragmentaria y como a uno le venga en gana, sino acompañar a la obra, acompañarla durante un buen trecho y con paciencia, es decir, acompañarla trabajando. De qué modo quiere Hegel que se comprenda esto, lo dice en el Prólogo a la «Fenomenología»: «Por lo que hace a todas las ciencias, artes, habilidades y oficios, se tiene la convicción de que para poseerlos son necesarios múltiples esfuerzos de aprendizaje y ejercitación. Con respecto a la filosofía, por el contrario, parece dominar ahora el prejuicio de que si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos, y disponer de cuero y herramientas,

---

* Lo que así se hace valer es la relación que se establece entre lo «diverso» *(Verschiedene)*, la «diferencia» *(Unterschied)* y el «retiro» *(Abgeschiedenheit)*, en tanto ponen en juego una misma raíz *scheiden:* «separar», «distinguir», «segregar», etc.

en cambio cualquiera se siente capaz para filosofar de inmediato y enjuiciar a la filosofía, porque para ello posee la norma en su razón natural, como si no poseyese también en su pie el número de zapatos que calza»[13].

Sólo si acompañamos con paciencia a esta obra en este sentido, que trabaja de una manera realmente efectiva, ella mostrará su realidad efectiva y con ello su interna configuración. Pero esto no es aquí —como por doquier en la filosofía realmente efectiva— un añadido para el gusto literario, no cosa de adornos de literatos o talento estilístico, sino la interna necesidad de la Cosa. Pues la filosofía es algo humano y sobrehumanamente primero y último, como el arte y la religión; es decir, justo porque está claramente separada de ambas y, sin embargo, es con ambas algo *igual de primero,* está necesariamente en el resplandor de lo bello y en el soplo de lo sagrado.

[13] II, 53 [trad. p. 44].

Primera parte

CONCIENCIA

[63]

Capítulo primero

LA CERTEZA SENSIBLE

El modo de movilidad del acontecer de la historia del espíritu como llegar-a-sí-mismo muestra de pronto una monotonía y uniformidad dignas de atención que incluso llegan hasta a la reiterada utilización de determinadas fórmulas. Pero, justamente y en contraste con esa monotonía, no sería prudente pasar por alto cómo cada etapa posee en cada caso su *propia* realidad efectiva. Nuestra exégesis, por ello, tampoco puede moverse siguiendo un esquema rígido en el que por la fuerza introdujésemos una tras otra a cada una de las secciones tomadas individualmente; más bien, cada sección reclama un modo *propio* de elucidarla y de volver a cumplirla hermenéuticamente; y si esto es así no es sólo porque cada sección tenga en cada caso un contenido propio, sino porque éste, en virtud de la historia ya transmitida del espíritu absoluto, es en cada caso diferente.

Después de todo lo hasta aquí dicho salta a la vista que la 1.ª sección de la «Fenomenología del Espíritu» —A. Conciencia— y especialmente su primera parte —La certeza sensible— exige un debate totalmente específico que, sin embargo, justamente debe evitar perderse en sí mismo. Aquí se trata de ensayar si somos capaces de acertar a hacer despertar la *ley interna* de la obra y dejarla que se deje sentir en la hondura y la magnitud del todo. Sería fácil —o en todo caso no lo más difícil—, en el caso de

proposiciones y conceptos específicos, arrastrar tras nosotros la [64] plétora completa de cuestiones históricas y sistemáticas, y así configurar a la interpretación de modo tal que en virtud de ello justamente desapareciese de la vista la legalidad *propia* de la obra y de su problema.

La primera gran sección de la obra está rotulada: «A. Conciencia.» Tiene tres partes: I. La certeza sensible o el Esto y el pretender fijar; II. La percepción, o la cosa y el engaño; III. Fuerza y entendimiento, aparición fenoménica y mundo suprasensible.

6. *Lo inmediato de la certeza sensible*

a) El saber inmediato como primer objeto necesario para nosotros en tanto somos los que saben absolutamente

Hegel comienza: «El saber, que es ante todo o inmediatamente nuestro objeto, no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o del *ente*. Así pues, hemos de comportarnos de una manera *inmediata* o *receptiva* no alterando en él nada respecto a cómo se ofrece y apartando al concebir del aprehender» [1].

Hegel comienza con este breve párrafo que acota de manera concisa lo que «ante todo» es «nuestro objeto», y de una manera más precisa, no algo que únicamente *es* por cualquier tipo de razones, sino lo que ante todo *debe* ser nuestro objeto («no puede ser otro que...»). En ello ya está incluida la tarea de decir *cómo* él debe ser nuestro objeto. Sobre lo que, en general y sin excepción, es objeto del despliegue expositivo de la «Fenomenología del Espíritu», estamos suficientemente ilustrados: es el *saber*. Por eso, Hegel comienza diciendo: «El saber que es ante todo...» Pero, ¿qué saber?, ¿qué significa «saber» si lo tomamos de una manera formal? «Sabemos» algo cuando este algo es *para* una conciencia. [65] Por eso dice Hegel en la Introducción: el saber es la referencia «del *ser* de algo *para una conciencia*» [2]. Que el saber y no cualquier otra cosa sea nuestro objeto ya no se discute más, sino que la

[1] II, 73 [trad. p. 63].
[2] II, 67 [trad. p. 57].

pregunta y la respuesta apuntan sin demora *al* saber que «ante todo» debe ser «nuestro objeto».

¿«Ante todo»: en qué secuencia, dentro de qué sucesión? Sólo a partir de ahí se deja determinar el «ante todo». Pero Hegel ya ofrece una dilucidación: «ante todo», dice él, «o inmediatamente». Este «o inmediatamente» no es un exceso gratuito y añadido descuidadamente a la expresión precedente, sino la interpretación de la misma. Pero, ¿qué significa «inmediatamente»?, ¿significa algo así como lo que nosotros justa y casualmente, sin más ni más, tenemos ante nosotros? Esto puede ser en cada caso un saber diferente. Uno se atiene a una decisión ética, el otro a una discusión religiosa, éste se enfrasca en una obra de arte, aquél filosofa, aquél cuenta botones y éste observa con el telescopio las estrellas, aquél conduce un automóvil. Cada uno se encuentra en cada caso y precisamente en un saber diferente. ¿Cómo debería poder decirse ahí qué saber es inmediatamente nuestro objeto? Manifiestamente, de ninguna manera puede encontrarse una forma válida para todos de igual modo. Pero ¿significa «inmediatamente» aquello que a cada uno, en cada caso, al pronto se le ocurre cuando quiere hallar en sí un saber? Naturalmente no se pregunta por el saber que en cada caso al pronto se sugiere y somete a la consideración de una persona cualquiera, sino que se trata del «saber» que debe ser «inmediatamente nuestro objeto». ¿«Nuestro»? ¿Quiénes son el «nosotros» al que va dirigido este «nuestro»: «nuestro objeto», el objeto para nosotros? ¿«Nosotros»: los que estamos sentados aquí y pensamos esto o aquello y así ahora leemos la «Fenomenología del Espíritu» de la misma forma que, con anterioridad, hemos leído un texto en medio alto alemán o un manual de medicina o como posteriormente leeremos a Píndaro o el periódico? No, sino que el «nosotros» son [66] aquellos que ya de antemano saben *absolutamente* y aprehenden y determinan en el modo de *este* saber. El modo de este saber consiste en no saber de forma relativa, no pender mera y constantemente de lo por casualidad sabido, sino, absolviéndose de ello, saber el saber de lo sabido; no absorberse en lo sabido sino transferirlo* *como tal, como sabido,* a donde pertenece y de

* Orig.: *übermitteln.* A partir de este momento, se hace valer el juego que se establece entre tal «transferir» —que aquí quizá deba ser tomado literalmente

donde procede en tanto es algo sabido: a el saber de él; *transferir* a lo sabido en el saber de él y así *saber* la *mediación* entre ambos, es decir: este saber que media, este saber mismo, por su parte, toma ahora a lo que sabe sólo como medio con ayuda del cuál él sabe como tal algo que es sabido de una manera más originaria. El mediar de nuevo se transfiere al medio con ayuda del cual sabe lo por él sabido, etc.

El objeto para nosotros, nuestro objeto, es el objeto para aquéllos, nosotros, que de antemano saben *así* en tanto actuamos *mediando,* es decir, en la manera del ya caracterizado *asumir* —asumir mismo que es el modo en que acontece el saber absoluto—, el carácter *de la* inquietud que es inquietud absoluta y al que Hegel también denomina la «absoluta negatividad» o la «afirmación infinita»[3]. Lo que esto significa se muestra en la «Fenomenología del Espíritu». Por ahora, baste decir que en este saber la actitud que sabe ni es el simple decir sí, ni el simple obstinado decir no, pero tampoco sólo el no del sí o el sí del no, sino lo que, como interna ley, radica en la negación de la negación.

Lo in-mediato, según lo ya dicho, es lo que para nosotros, que somos *los que median, todavía no* está mediado por *nuestro* mediar. En tanto de antemano, radical y constantemente, actuamos *mediando* al saber todo de una manera fundamental y genuina como mediado, como *mediato,* sólo accedemos a algo in-mediato [67] si nosotros, que sabemos absolutamente, no nos tomamos —por decirlo así— totalmente en serio, si condescendemos con un saber sólo inmediato. En ese condescender no renunciamos ni a nosotros ni al modo de nuestro saber. Este inmediato al que nosotros, los mediadores, dignamos rebajarnos, está de antemano bajo la tutela del mediar, de la asunción, la cual, por su parte, ciertamente sólo puede ser lo que es si digna rebajarse a un *in*-mediato, precisamente para *mediarlo.* Lo *in*-mediato es ya lo in-*mediato* del mediar.

Con ello queda claro quién es el «nosotros» que desde el inicio dice «para nosotros». «Nosotros»: los que saben de lo constituido

---

como ir «más allá» *(über)* del «medio» *(Mittel)—, la «mediación» (Vermittlung)* y el «medio» *(Mittel).*

[3] $VII_2 20$.

según el saber que es la ciencia. «Nosotros»: aquellos que desde el inicio están libres del arbitrio de ser éste o aquél y de ser así arbitrariamente un yo.

Sólo a partir de aquí puede, es más, debe ser exigido, qué saber *debe* ser para nosotros primeramente objeto. Nosotros, nosotros que mediamos de forma absoluta, para ser justamente tales, debemos comportarnos inmediatamente en el sentido de nuestro mediar; en el inicio, nuestro no-mediar radica en el hecho de que postergamos a todo asumir y mediar, comportándonos respecto al saber absolutamente de una manera totalmente relativa, es decir, exclusivamente de manera receptiva en tanto todavía de ninguna manera «ponemos en marcha al pensamiento de diversos modos»[4]. Este «poner en marcha al pensamiento de diversos modos» no significa pensar discurriendo de acá para allá, sino que alude a la movilidad de la inquietud absoluta. Esta se aquieta, digámoslo así, por un instante en el saber de lo inmediato. Y lo que ahora ha de observarse es cómo se determina desde el saber *de los que saben,* el modo y la necesidad del primer objeto posible. De ninguna manera es algo así como si se buscase de manera vaga un inmediato, sino que el sentido de la inmediatez está fijado de antemano y con ello queda acotado el espacio de juego de lo que puede y debe ser el primer objeto de este saber. Nosotros, los que median, necesariamente hemos de tomar para nosotros a aquel saber como primer objeto; aquel saber que como tal es susceptible de ser sabido *de modo tal* que de suyo justamente [68] no requiera de nada más que del puro aprehender. De ahí que el primer objeto para nosotros —objeto que es, en general, un saber— deba ser «él mismo... saber de lo inmediato».

A esto inmediato como objeto *del* saber que, para nosotros que somos lo que saben de forma absoluta, es el objeto inmediato, Hegel lo llama el ente. Por consiguiente, tenemos en nuestro saber *dos* objetos, o dos veces un objeto, y, de una manera más precisa, lo tenemos necesaria y constantemente a través de toda la «Fenomenología», porque *para nosotros* fundamental y constantemente es objeto el *saber* que en sí mismo y por su parte, conforme a su esencia formal, tiene su objeto y lo lleva consigo. Hegel expresa agudamente esta relación mediante la distinción entre el

[4] II, 74 [trad. p. 63].

«objeto para nosotros» y el «objeto para él»; para él, esto es, para el saber del caso que es objeto para nosotros. Pero en tanto el saber que es nuestro objeto sólo es saber, porque algo es sabido para él, al objeto para nosotros pertenece justamente el objeto para él.

Así pues, la experiencia que la conciencia hace sobre sí misma en la «Fenomenología» es justamente aquella según la cual consigue saber que el objeto para ella no es el verdadero y que la verdad de su objeto radica precisamente en lo que él es para nosotros, para nosotros que sabemos ya a el saber y lo en él sabido en su estar asumido, que lo sabemos fundamentalmente así, aun cuando todavía de forma no desarrollada. El objeto para él debe desarrollarse por nuestra intervención hasta llegar a ser objeto para nosotros. Por nuestra intervención; pero esto no significa que nosotros, como sujetos cualesquiera, nos ocupemos caprichosamente de ello, sino que «por nuestra intervención» significa que a partir del saber mismo para el que en cada caso el objeto es objeto, le es dada la posibilidad de llegar a ser lo que él *es;* esto es: saber absoluto. Así se desemboza el saber mismo como lo que cada vez no es y lo que, al mismo tiempo, él es en verdad [69] en este no-ser. El saber *mismo,* como lo sabido en el saber absoluto, *saca a la luz el canon* con el que en cada caso mide y encuentra su verdad. Pero luego el canon del caso ingresa él mismo en el saber como verdad para él.

Sólo que así en modo alguno todavía somos capaces de examinar en detalle las relaciones tal y como llegan a ser patentes, dado que el saber aparece para *la* ciencia y es expuesto a través de ella, exposición que constituye el llegar-a-sí-misma de la ciencia.

b) El ser-en-y-para-sí de la Cosa misma y el contemplar del saber absoluto; el saber absoluto «absolvente»

El objeto para nosotros, los que sabemos de lo constituido según el saber que es la ciencia, es todas las veces un *saber.* En este saber objetivado radica su propia referencia a lo en él sabido: el objeto para él. Sólo que para él, para el saber inmediato, el objeto al pronto e inmediatamente tampoco es todavía *para él,* sino *en sí.* Para él, para el saber totalmente inmediato, el objeto justamente *retorna en el interior de sí mismo;* por decirlo de una

manera más correcta: de ninguna manera ha salido todavía de sí como *objeto** y no ha ido al *encuentro* del saber de él para *estar*-contra este saber de él. Permaneciendo totalmente *consigo* él es *el ente-en-sí.* El objeto *«está»,* pero no *contra* el saber. El saber inmediato justamente tiene en sí este carácter y modo de saber: *entregar* totalmente al objeto a merced *de él mismo.* El objeto está *en sí* como aquello que justamente no tiene necesidad de ser *para* una conciencia; la conciencia lo toma *inmediatamente* como lo constantemente en sí. Así el objeto del saber sabido ofrece una triple faz:

1. El objeto *en sí* tal como es inmediatamente para ella, la conciencia.
2. El ser-para-ella del en-sí.
3. El ser-para-nosotros del ente-para-ella como tal.

Y, sin embargo, lo que él es en tanto para-nosotros, es sólo el [70] *para-ella* verdadero y anticipado del en-sí. Puesto que el ser-para-ella ya es el primer paso de la *absolución* desde el desaparecer inmediato en el en-sí, se trata, pues, del modo del saber que media y que ya no es inmediato. El saber inmediato retorna en este saber absoluto que media; inicia el *retorno* no como retorno a algo *extraño,* sino como retorno a lo que es *para sí.* Por ello, el objeto sólo es sabido de forma absoluta no cuando está en sí, pero tampoco cuando sólo es para ella (sabiéndose así la conciencia), sino cuando el para-ella ha devenido *para-sí, llevando consigo al en-sí;* es decir, cuando el objeto es sabido *en y para sí.*

O por decirlo de otra forma y así de camino anticipar una importante terminología de Hegel: el ser-en-sí y el ser-para-otro «caen... en el saber mismo que investigamos» [5]. Caen en ese saber mismo en tanto *nosotros,* que somos los que saben absolutamente, lo sabemos. Para el saber *abstracto,* por el contrario, caen separadamente y fuera del saber. Hegel usa de buen grado esa forma de hablar del caer fuera y del caer dentro de lo que aparentemente cae fuera, recayendo en la verdad del antes todavía no desarrollada saber absoluto.

---

* Orig.: Gegen *-stand.* En todo el párrafo es tomada en consideración la composición del término «objeto» (vid. nota de p. [31]) y la plural significación de los elementos en él contenidos, en términos tales como: *entgegengehen* («ir al encuentro»), *entgegenstehen* («estar-contra»), *entgegen* («contra»), *stehen* («estar»).

[5] II, 68 [trad. p. 57].

Con respecto a la diferencia que hay entre que algo es en sí mismo y que es para otro —es decir, para un saber de ello—, Hegel utilizó también como términos las palabras «objeto», «concepto» y «esencia», utilización que, de una manera más precisa, refleja un cambio característico en toda su problemática. El ente-en-sí-mismo puede ser denominado *objeto* y entonces el ser-para-un-otro —es decir, la conciencia, el saber— es el *concepto.* O bien el ser-*para*-un-otro es denominado objeto, más precisamente *ob*-jeto, y, conforme a ello, lo que él es en sí mismo se denomina su *esencia* o su *concepto.* En ambos casos de lo que se trata en la Fenomenología es de hacer la experiencia acerca de sí y cómo el objeto corresponde a su concepto o el concepto a su [71] objeto. «Es fácil ver que ambos son lo mismo; pero lo esencial que no debe perderse en toda la investigación es que estos dos momentos, *concepto* y *objeto, ser-para-un-otro* y *ser-en-sí-mismo* caen en el saber mismo que investigamos y que, por tanto, no tenemos necesidad de aportar cánones o aplicar en la investigación *nuestras* ocurrencias e ideas; de ahí que al dejar de lado a éstas, alcanzaremos a considerar la cosa tal y como ella es *en* y *para sí* misma»[6].

Nosotros dejamos de lado nuestras ocurrencias e ideas —en ello está implícito: nosotros, que somos los que sabemos *absolutamente,* no llegamos a ser tales al *añadir* o tratar de hacer cualquier cosa extraña o extraordinaria, sino en tanto *dejamos de lado.* Así pues, en el fondo ya lo *somos* y dejamos de lado lo nuestro, entendiendo esto en el sentido de lo humanamente relativo. Ya somos los que saben absolutamente, pues de no ser así en modo alguno podríamos comenzar. Sólo traemos la Cosa misma a la mirada en tanto nosotros, los que observan, somos los que saben absolutamente.

Ciertamente esta forma de hablar se presta a equívocos. Podría pensarse que sería exigible tener presente al saber absoluto en su plenitud absoluta, desplegada, desarrollada. Lo exigido no es la plenitud absoluta y su ser presente de una manera absoluta, sino más bien el *modo y manera como* el absoluto *es,* la *absoluta inquietud* del mediar, el cual sólo puede ser *absolutamente* inmediato, ser relativo de modo *absoluto;* es decir, ser *tan* absoluto que *es* lo relativo, cumpliendo *en ello* su absolución. Justamente ahí el

[6] II, 68 [trad. pp. 57-58].

absoluto necesariamente tiene que salir a la luz en la Fenomenología, mostrando el modo y manera *cómo,* en tanto absoluto, *es* absoluto. Pero este *cómo* del *ser*-absoluto es en el absoluto al mismo tiempo su *qué;* es decir, esta diferenciación del qué y del cómo —essentia y existentia— en el fondo no tiene cabida en el absoluto. Sin embargo, para caracterizar ahora *propiamente* al absoluto atendiendo a su *ser-absoluto,* que es ser sapiente, hemos de introducir un término que expresa más agudamente este modo [72] del saber absoluto; hablamos así del saber *absolvente* —que está comprendido en la absolución— del inquieto saber absoluto. Entonces podremos decir: la esencia del absoluto es la absolvencia in-finita en la que, al mismo tiempo, la negatividad y la positividad como absolutas, son in-finitas.

Intentemos ahora leer otra vez el breve párrafo introductorio de la primera sección principal: «el saber, que es ante todo o inmediatamente nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmedito, *saber* de lo *inmediato* o del *ente.* Así pues, hemos de comportarnos *de una manera inmediata* o *receptiva,* no alterando en él nada respecto a cómo se ofrece y apartando al concebir del aprehender»[7].

Ahora resulta claro que si intentásemos interpretar en ese estilo todos y cada uno de las frases y párrafos de toda la obra, quizá tras muchos años llegaríamos al final. Ahora bien, nos abstenemos de una tal forma de exégesis no sólo porque queramos llegar más rápidamente al final, sino porque no es necesaria. Por el contrario, con el llegar-a-sí-misma de la conciencia que avanza paso a paso, crece y se despliega su propio saber, deviene más iluminadora y esclarecedora su luz interior. Y esto, ciertamente, no significa que la apropiación de la obra llegue a ser a ojos vista más fácil y más evidente. ¡Justo al revés! Pero la creciente dificultad no radica en los aspectos formales, sino en que lo que se tiene que saber deviene más concreto en el modo de su ser sabido. ¿Qué significa esto? Que paso a paso se exige más enérgicamente el abierto recogimiento de los que saben. El esfuerzo del filósofo por comprometerse en y con la filosofía cada día menos puede ser aplazado y desdibujado por una pseudoverdad.

[7] II, 73 [trad. p. 63].

Lo que se da al saber absolvente de la ciencia como primer objeto, debe darse *necesariamente* como *el* saber que, por su parte, es justamente el saber más inmediato. Y a pesar de ello, Hegel dice en la II.ª parte de A que trata del saber como «percepción»: [73] «nuestro acoger a la percepción» —como objeto del saber absoluto— «ya no es un acoger que aparece fenoménicamente, como el de la certeza sensible, sino un acoger necesario»[8]. A partir de esta advertencia ante todo debemos colegir que el acoger del primer objeto que se expone en la «Fenomenología» *no* es un acoger necesario. Por otra parte, la certeza sensible, como saber más inmediato, no llega a ser el primer objeto de forma casual o arbitraria; más bien, Hegel dice expresamente que «no puede ser otro» que éste; por ello la certeza sensible *debe* ser el *primer* objeto.

Así pues, el acoger de la certeza sensible en tanto objeto es, en una ocasión (según II, 84), un acoger no necesario, y después la certeza sensible (según II, 73) es, sin embargo, de nuevo necesariamente el primer objeto. ¡La certeza sensible no es necesaria y a su vez sí es necesaria en su objetividad para el saber absoluto! ¿O acaso la no-necesidad que incumbe a la certeza sensible es sólo una no-necesidad por contraposición a la necesidad *propia* de la percepción? En ese caso la certeza sensible no sería necesaria *al* modo como lo es la percepción y, sin embargo, sí sería necesaria a *su* modo. Tendríamos, pues, una necesidad que presentaría una doble faz. Así es de hecho. Pero esta necesidad de doble faz, en el fondo, es una y la misma, exigida por el saber absoluto mismo. Por tanto, si este saber es de una manera realmente efectiva, el saber *absoluto* entonces de ningún modo —tampoco en el inicio— puede estar pendiente del darse de un objeto, de un darse independiente de aquel saber. Más bien, también ahí donde se trata de un «acoger» este *acoger* debe ser un absoluto *tomar-se-y-dar-se-por-sí-mismo*-al-objeto. Del saber absoluto, en tanto está de forma absolvente en el movimiento, surge la *percepción* y surge *presentándose de forma necesaria;* es decir, resultando de la primera mediación asumidora de la certeza sensible. Pero la misma necesidad sigue vigente para la mediación en la dirección según la [74] cual ella *retorna* al saber inmediato que, *para este cometido, de antemano* tiene que *ser dado necesariamente* de forma recurrente y

[8] II, 84 [trad. p. 71].

anticipada. El acoger que aparece fenoménicamente no es menos necesario que el tránsito de la certeza sensible a la percepción, sino simplemente necesario de otra forma. La necesidad del *presentarse* y la necesidad del *acoger* surgen igualmente del mediar que, *mediando lo inmediato, deja presentarse necesariamente a algo otro, pero que en tanto media lo inmediato,* también necesariamente debe de haber acogido a algo inmediato.

Hegel comienza por el saber inmediato y debe comenzar por él. Pero este inicio con lo inmediato ya no es nada inmediato. Y ello es así no sólo para Hegel, sino que más bien la filosofía como tal nunca puede iniciar inmediatamente, sino siempre sólo mediatamente. Por el momento queda abierta la cuestión acerca de qué sentido tiene aquí en cada caso el mediar.

Deliberadamente hemos desarrollado en detalle la problemática del inicio con respecto a Hegel, porque de lo contrario sería imposible poder orientarse, aunque sólo fuese en la sucinta primera parte referida al saber inmediato, a la certeza sensible. Pues esa discusión sobre el lugar del saber inmediato en el que nos comportamos de forma puramente «acogiente» —en el sentido hegeliano del término— es cualquier otra cosa antes que una descripción inmediata de lo *dado.* Y si no se trata de una tal descripción, no es porque Hegel no estuviese capacitado para llevarla a cabo, o porque de repente hubiese sido infiel por cualquier tipo de razones a su tarea propia, sino porque en la filosofía a secas de ninguna manera hay algo así como una descripción inmediata pura. Pero ello tampoco quiere decir que en la filosofía sea imposible aprehender la *Cosa misma* *. Esto es perfectamente posible; pero la Cosa misma no pertenece a esa clase para la que, como en el caso de las cosas o los seres vivos, tiene sentido describirlas *inmediatamente.* En este caso, tal ver es inmediato en tanto el horizonte en el cual ve no es sabido *pero está* [75]

* Orig.: *Sache selbst.* A partir de aquí deberá tomare en consideración la diferencia entre *Sache* («cosa» en el sentido de «aquello de lo que se trata», «asunto», «causa») y *Ding* («cosa» en el sentido de «objeto físico» susceptible de ser dado en la experiencia), aquí hecha valer únicamente mediante el artificio de la utilización de mayúsculas en el primer caso. Para una más justa consideración de la comprensión heideggerriana de ambos términos, vid. *La pregunta por la cosa* (trad. E. García y Z. Szankay). Alfa, Buenos Aires, 1975, y «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?* (trad. J. L. Molinuevo). Narcea, Madrid, 1978.

justamente ahí. Pero cuando se trata de la Cosa de la filosofía —aquí del espíritu, es decir, la realidad efectiva absoluta—, debe ser exigido un modo *originariamente propio* de ser objetivo respecto a la Cosa. Si en la filosofía la Cosa misma no salta a la vista de ninguno de los recién venidos, no se sabe de dónde, en modo alguno ello es una objección contra la filosofía. Es cierto que reiteradamente leemos en Hegel que nosotros —al cumplir y volver a cumplir la «Fenomenología del Espíritu»— únicamente «contemplamos», no introducimos nada, sino sólo tomamos, acogemos, lo que encontramos. De hecho esto es así. Sólo que en este caso se plantea la siguiente pregunta: ¿qué pasa con el contemplar? Este no es un mirar boquiabierto indeterminado y arbitrario, improvisado y sólo conducido por caprichos, sino que el contemplar es el mirar *dentro de la actitud perteneciente al hacer una experiencia,* el modo como *este experimentar* ve. Es el contemplar con los ojos del saber absoluto.

Cuán poco se trata de una descripción inmediata ya lo muestra la estructura de cada fragmento y en particular la del primero. ¿Con qué inicia Hegel la exposición propiamente dicha de la certeza sensible? Con dos párrafos (hasta el final de la pág. 74) que anticipan toda la problemática y los resultados. Esto es así no sólo porque deba darse una disposición —en el sentido de una ordenación de la serie de ideas por venir—, sino porque expresamente se quiere crear *la* disposición en la que *nosotros* estamos dispuestos para el carácter abierto de la mirada que, en lo que sigue, tiene que *contemplar.*

c) La inmediatez del objeto y del saber de la certeza sensible; el «puro ser», el ser presente de lo que está ante la mano

Lo que con Hegel hemos denominado certeza sensible aparece fenoménicamente como *conocimiento.* Lo que esto ha de ser no se dice posteriormente. Bajo ello se comprende el modo en que, [76] según cualquier respecto, se hace patente algo en lo que es y como es. Todo conocimiento —y por ello también la certeza sensible— tiene su *verdad.* De ahí que Hegel no use la expresión «certeza» para designar el carácter de verdad de un conocimiento de alguna manera coordinado con dicha verdad, sino que certeza alude en cada caso al todo del respecto sapiente del que sabe a lo

por él sabido, la unidad del saber y de lo sabido, el modo del ser-sabido y de la conciencia, ateniéndonos al sentido más amplio de saber y conocer.

Además, al principio es igualmente digno de atención respecto a la certeza *sensible,* que Hegel ofrezca un breve tratado sobre la certeza *sensible* sin hacer la más mínima mención de los sentidos, ni de los órganos sensoriales. Ciertamente habla de ver y oír[9], pero no de los ojos, ni de la retina o de los nervios ópticos, tampoco del oído y su laberinto; nada de esto es mencionado. Más aún, ni siquiera llegamos a saber nada sobre las sensaciones visuales y auditivas, los datos táctiles y olfativos (lo mínimo que tendrían que reclamar los actuales fenomenólogos). Y, sin embargo, Hegel ofrece una interpretación de la sensibilidad que no tiene parangón en la historia de la filosofía. Sin duda, sería fácil desmenuzar este breve fragmento y encontrar para cada parte algo correspondiente, algo que suene de forma análoga en cualquier lugar de la historia de la filosofía —de Kant hasta Platón—. Pero con ello sólo proporcionaríamos la prueba de que: 1, no *queremos* comprender a Hegel mismo, y 2, que tampoco lo *podríamos* mientras rindamos pleitesía a tales exactos principios de interpretación. Lo no oído de la interpretación hegeliana de la sensibilidad consiste en que —y esto está presente en todo el planteamiento del problema— la *comprende totalmente desde el espíritu y en el interior del espíritu.* Ella aparece fenoménicamente *en el interior de* éste y *para* éste y sólo así puede captarse el modo en que Hegel fijó la aparición fenoménica de la certeza sensible.

En efecto, ella apareció fenoménicamente como el conocimiento *«más rico»* así como el *«más de verdad».* Tiene la riqueza más grande y la verdad más elevada. Así aparece fenoménicamen- [77] te. Y nosotros de antemano ya sabemos que en el fondo esta certeza sensible es la más pobre y la que tiene menos verdad. Pero primeramente aparece —y es esa aparición lo que debemos rastrear— como la más rica y la más de verdad. Esa dual caracterización concierne a *lo que* es sabido en la certeza sensible, al contenido y, además, al modo *como* esta certeza, al estar sabiendo, *tiene a su* sabido.

[9] II, 77 [trad. p. 66].

Respecto al contenido, la certeza sensible aparece como la más rica, a tal punto que su plenitud nunca acaba: una riqueza carente de fin. (Quedan en suspenso *cómo* esta riqueza forma parte de la certeza sensible y *si* le pertenece como tal a *ella.*) Esta riqueza está «extendida». Las dimensiones de su extensión son *espacio y tiempo.* Yo veo —y así ve en cada caso cada uno— esta cátedra, este banco, esta ventana, esta pizarra y así, siguiendo a través de todo el edificio de la Universidad, llego a las calles, las casas, hasta toda la ciudad, los alrededores, veo este árbol y éste, esta brizna de hierba y ésta, y así continuando yendo sin fin «hacia afuera» llego hasta la amplitud e inmensidad de lo que está presente ante la mano. Y al mismo tiempo: esta silla, este trozo de tiza oculto por el cuaderno, este canto de la mesa, luego tras este canto un palmo de longitud, luego la longitud del grueso de un dedo y así hasta llegar a lo más pequeño —y así de nuevo en todo lo que se extiende en la amplitud del espacio—, mientras «penetramos» en la angostura de lo cada vez más angosto. Lo mismo ocurre con el tiempo.

En todo tiempo y en todo lugar la certeza sensible sale afuera a la amplitud y sigue su ampliación; también se adentra en la angostura y sigue angostándose. Siempre está en cualquier lugar de lo amplio y de lo angosto, nunca de una manera firme, sino con la posibilidad de ampliarse y angostarse; pero, no obstante, siempre de tal forma que hacia donde mira tiene ante sí en cada caso *esto aquí* y *esto ahora.*

También el espacio mismo en el que esto está aquí es este [78] espacio; el tiempo mismo en el que ahora esto resuena es este tiempo. Esta es la situación de lo sabido, del *contenido* de la certeza sensible.

¿Y qué pasa con el *modo* de su saber? Se trata del puro *tener-ante-sí.* ¿En qué sentido? No en el sentido de que nos emplacemos de golpe ante toda la riqueza en lo que hace a lo amplio y angosto, y así aludamos *a ella,* sino en el sentido de que en cada caso esto está ante mí en tanto me *topo con esto y nada más; esto y sólo esto* que no se altera, como si ello fuera *todo,* esto, con lo que sólo me hace falta toparme para así justamente tenerlo ante mí en su total «completud». *Sólo me topo con ello,* de ningún modo he de manipularlo y menos si así *suprimo* algo. Lo tomo totalmente como es, como está presente ante los ojos y como al topármelo

está presente ante la mano de forma palpable; ello, esto, es esto, lo que significa: *ello* es y *es* justamente *ello,* nada más.

De esta forma, la certeza sensible también ya se ha expresado, tanto si se trata de una verbalización realmente efectiva o de aquel silencioso hablar que radica en el saber sensible cuando pretendo fijar a un Esto. ¡La certeza sensible *se* ha expresado a sí! Es decir: se ha expresado el saber de lo sabido, *cómo* es sabido y, de paso, se ha expresado lo sabido mismo. Pero —y es decisivo ya prestar atención aquí a ello— la certeza sensible se expresa en tanto *enuncia* lo sabido para ella. Es enunciado *lo que* es y en particular cómo ello es en verdad. Lo enunciado es la verdad y a la inversa. Así, la verdad es enunciada no sólo ocasionalmente, sino que la verdad es en sí lo enunciado, la proposición. La verdad de la certeza sensible es en cada caso este ente que ella pretende fijar y pretende fijar a ello, pretende fijar a esto, como lo que está presente ante la mano; alude a ello, *a esto que es.* «Que *es*»: tal es el enunciado de la certeza sensible, su verdad. La certeza sensible enuncia el ser presente de lo que está presente ante la mano; en la terminología de Hegel: el ser. De ahí que Hegel diga: «su [de la certeza sensible] verdad contiene solamente el *ser* de la cosa» [10]. [79] Pero no dice: la verdad de la certeza sensible contiene el ser de la cosa, sino: «*solamente* el ser de la cosa.» La certeza sensible *se* expresa en tanto se expresa sobre su cosa, esto que está presente ante la mano, sin decir nada más sobre sí, sobre lo que está sabiendo y sobre su saber. Pues lo que está sabiendo —la «conciencia», el «yo»—, no incumbe a la *verdad* de la certeza sensible. Pertenece a los propios intereses de la certeza sensible que ella, en tanto en cada caso alude a esto que *es, no* se interese *por sí* y que tampoco le haga falta interesarse por ello. Pues para ella esto es, *porque ello es* y no existe para este saber ninguna instancia a la que pudiera preguntarse *por qué* es este ente, sino que él es sólo porque es. En cada caso es lo que está presente ante la mano y nada más.

La certeza sensible se interesa por el Esto *como objeto* tan poco como ella se interesa por sí como saber. *olvidando al objeto,* sólo pretende fijar al *Esto.* Indudablemente yo, que soy el que está

---

[10] II, 73 [trad. p. 63].

sabiendo, soy justamente éste que sabe, yo que soy éste; pero éste, en este saber, no significa nada más. Yo, éste, en la certeza sensible sólo soy el puro saber de su sabido, del éste que es. Por ello también dice Hegel aquí: «La conciencia, por su parte, está en esta certeza sólo como puro *yo*, o *yo* estoy en ella sólo como puro éste» [11]. No dice que la conciencia sea el yo, sino «sólo» yo, éste, al igual que con anterioridad respecto del objeto dijo: «solamente» eso que es.

Intentando captar en su aparecer fenoménico a la certeza sensible que aparece fenoménicamente, Hegel habla por boca de este «solamente» y «sólo», es decir, *delimitando* y colocando a todo lo restante fuera de este límite. Pero ¿qué es lo restante que la certeza sensible todavía no es? Ella, tomada como modo del saber, todavía no es aquello que mueve y despliega de forma múltiple al pensamiento. El saber todavía no hace ningún movimiento a sabiendas; en él no acontece nada más, todavía no tiene [80] historia. La certeza sensible —vista en lo que hace a su Cosa— no es algo sabido que como tal sería un montón de «múltiples cualidades». Es decir: todavía no muestra en ambos respectos ninguna mediación; en primer lugar, se ha hecho abstracción * de dicha mediación y por ello la certeza sensible es sólo lo no-mediado, lo in-mediato. Apareciendo así, aparece ella *misma,* pero aparece a la luz de una mirada que *sólo* la toma inmediatamente, *haciendo abstracción* de todo ver que media y que ya pertenece a dicha mirada. Pues de otra forma no podría fijarse en y contemplar nada, sino sólo ver a lo inmediato en su inmediatez. El modo en que hasta aquí hemos contemplado era un *contemplar que abstraía.*

A ello corresponde la característica que Hegel, y nosotros con él, damos de la verdad de la certeza sensible: «Pero esta *certeza* [sensible] de hecho se hace pasar a sí misma por la *verdad* más abstracta y más pobre» [12]. Pero lo que justamente Hegel subraya

---

[11] Idem [trad. idem].

* Orig.: *absehen von.* Literalmente: «apartar la vista de» y de ahí, en sentido figurado, «hacer abstracción de», «prescindir de»; debe tenerse presente, pues, la referencia al «ver» *(sehen)* mantenida en el párrafo: *hinsehen* («fijarse en»), *zusehen* («contemplar»).

[12] Idem [trad. idem].

aquí es que la certeza sensible *misma* se hace pasar a sí misma por ese modo de verdad. Ciertamente ella dice lo que para ella es lo verdadero. Lo verdadero es lo presente ante la mano que justamente está presente ante la mano. Pero a lo que ahí hace pasar por su verdad, la certeza sensible *como tal* no lo hace pasar por la verdad más abstracta y pobre. La certeza sensible misma en modo alguno es capaz de captarse a sí como saber abstracto. Bien al contrario, que ella sea la verdad «la más abstracta» y «la más pobre» lo decimos *nosotros* en el saber absoluto y para ese que, «de hecho» y «en verdad», es el saber verdadero. Pues para éste, el saber absolvente, lo sabido sensible, es lo enteramente unilateral, lo unilateralmente atascado en una única relación, lo más relativo, lo más abstracto, lo más unilateral; pero lo que tal saber es justamente no lo sabe el saber abstracto de sí, pues un saber tal lo sabe menos que nadie. Hegel escribió en su posterior época berlinesa un pequeño ensayo titulado: «Wer denkt abstrakt? [¿Quién piensa abstractamente?]» [13]. «¿Quién piensa abstractamente? El hombre inculto, no el culto» [14].

Acabamos de llamar la atención sobre el hecho de que la [81] verdad que enuncia la certeza sensible sobre su *objeto* es *la* verdad en la que *ella se* expresa. Por consiguiente, es también la verdad sobre lo que es la certeza como saber, en tanto referencia sapiente a... Esta, en verdad, es también sólo puro ser-ante-la-mano, el mero ser presente de lo que está ante la mano, el «puro ser», «el cual constituye la esencia de esta certeza y a la cual enuncia como su verdad» [15]: su verdad, lo que ella es en tanto todo. El saber sensible, como referirse a..., es también sólo un ser-ante-la-mano, porque él, dejado caer en lo que está ante la mano, desapareciendo en ello, únicamente está ante la mano, y, es más, ni siquiera está tan ante la mano como su objeto mismo.

Ahora ya están caracterizados el objeto de la certeza sensible y el saber de él. El resultado de esta caracterización es que, atendiendo a ambos momentos, la esencia de la certeza sensible es *la inmediatez*.

---

[13] XVII, 400 y ss. [trad. en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 27 y ss.].

[14] XVII, 402; cf. el fragmento de p. 404 sobre la vendedora [trad. p. 35].

[15] II, 74 [trad. p. 63].

Sin embargo, con ello no llega a su fin la exposición de la certeza sensible, sino que, bien al contrario, es ahora cuando justamente puede comenzar dicha exposición. Pues ésta debe cumplirse *desde la experiencia* que el saber absolvente hace con la conciencia. Este, el saber absolvente, en la anterior caracterización de su objeto inmedito —es decir, de la certeza sensible— todavía no ha ido más allá del primer acoger de lo que está apareciendo fenoménicamente. Es ahora cuando primeramente debemos ver detenidamente qué pasa con él. Así pues, ¿hemos acogido en puridad de una manera realmente efectiva la pura inmediatez de la certeza sensible? Es decir, ¿hemos permanecido en ella para, al permanecer en ella, tomarla en lo que sabe y cómo lo sabe? Debe ser manifiesto, ya que para ello es necesario más de un intento y que el primero prepare a los sucesivos.

[82] *d)* Diferencias y mediatez en el puro ser de lo inmediato de la certeza sensible; la multiplicidad de ejemplos del Esto, el Esto como yo y como objeto

«Si contemplásemos con detenimiento», enseguida veríamos que no se puede permanecer en el «puro ser»; es decir, en el ser presente de lo que está ante la mano del objeto sensible y de su saber. Pues «en el *puro ser*... están puestas en juego... muchas más cosas» [16]. Algo se muestra «estando en juego» * cuando tomamos por objeto una certeza sensible realmente efectiva. Intentémoslo; que cada uno cumpla y se traslade al inmediato tener-ante-sí de un Esto. Esto, la cátedra que está aquí. Lo que encuentro en ello es que ahí pretendo fijar a esto como algo que está presente ante la mano y haciendo eso, en cuanto soy el que sabe de él al saberlo,

[16] Idem [trad. idem].

* Orig.: *Beiherspielendes.* En lo que sigue se extrae el correspondiente rendimiento especulativo, presente por lo demás en el texto de Hegel, del hecho de que en el término *Beispiel* («ejemplo», lit. «lo que está al lado de», o «con y en» el juego, aquí traducido, en ocasiones, para mantener la correspondencia que se establece, como «lo que juega como ejemplo») está incluida la referencia al «jugar» *(spielen)*, al «juego» *(Spiel)*, de ahí la importancia que ahora se le concede al «jugar ejemplificando» *(beispielen)*, al «estar en juego» *(beiherspielen)* o a «lo que juega como ejemplo» *(Bei-spiel)*.

sólo yo, éste, soy. ¿Qué debe, además, estar puesto en juego? En cada caso, cada uno tiene ante sí a su Esto. Ciertamente ello no es diferente de lo que se indicó anteriormente. Pues ya se dijo que el objeto de la certeza sensible era el Esto. ¿El *Esto*? Sin embargo, tenemos por objeto *esta cátedra* y cuando dejamos vagar la mirada encontramos esta pizarra, esta puerta. Por tanto, en cada ocasión encontramos un Esto diferente y en cada ocasión justamente hemos dejado vagar o hemos concentrado así o asá nuestra mirada. El Esto es en cada caso una cátedra o una puerta, un árbol o una rama de éste, un ramo, una hoja; un Esto *realmente efectivo;* así pues, el objeto de la certeza sensible justamente no es «*el Esto*». Cuando de alguna manera pretendemos fijar al Esto lo hacemos justamente de forma tal que el esto *manda lejos de sí* a nuestro pretender y a decir verdad no de una forma laxa, sino en la determinada dirección de *un algo que es del Esto*: cátedra, ventana, tiza. Porque de acuerdo con su significación, el Esto es en el interior de sí lo que es del Esto, por ello, él —el Esto— *no* es el objeto inmediato.

De ello se desprende que la certeza sensible realmente efectiva nunca es sólo esta pura inmediatez tal y como la tomamos, sino que toda certeza sensible realmente efectiva *es un ejemplo*. Y de una [83] manera más precisa, es ejemplo en un sentido esencial. ¿En qué sentido? Si fuese el caso de que representásemos de una forma general lo que es un árbol, entonces los abetos, hayas, robles, tilos, y así en cada caso cada uno de ellos, serían ejemplos de ello. Pero la certeza sensible realmente efectiva no sólo en este sentido es *ejemplo* de lo que por de pronto establecemos como su *esencia;* no se trata de elementos singulares que en cada caso arbitrariamente pudiesen ser aportados como ejemplos y «caer» bajo un género, sino que la certeza sensible realmente efectiva *en cada caso* es *en el interior de sí, como realmente efectiva,* un ejemplo. Pues en tanto pretende fijar a esto y el Esto es justamente algo que es del esto, el pretender-fijar-a-Esto en el interior de sí juega en cada caso ejemplificando. Toda certeza sensible realmente efectiva, como tal, juega ejemplificando, es lo que juega como ejemplo. El pretender fijar que pretende fijar al Esto en el Esto y por él, está poniendo en juego, en cada caso, lo que es del Esto. Por ello debe repararse en que la cátedra, la pizarra y la puerta, como tales, no son ejemplos del Esto, sino ejemplos de objetos de uso; todas

ellas son en cada caso un Esto sólo como algo que tiene la posibilidad de ser del Esto. Como algo que tiene la posibilidad de ser del Esto... ¿qué es lo se quiere decir con ello? Eso todavía está por decidir. Por ahora sólo podemos decir: el pretender fijar juega ejemplificando. La cátedra en su ser-cátedra, por el contrario, no es nada que juegue como ejemplo.

Por tal motivo el puro ser, la verdadera inmediatez, es en cada caso una certeza sensible que juega ejemplificando. También el «yo» es en cada caso algo jugado como ejemplo, tanto como el Esto; es decir, lo que es del Esto. Pero con ello advertimos que aquello a lo que de antemano ya pretendemos fijar como la esencia de la certeza sensible —el Esto como objeto *y* un Esto como yo—, ambos ya caen fuera del *puro* ser. Ambos son diferentes, constituyen una diferenciación que debe ser denominada «diversidad principal». En modo alguno tenemos a lo inmediato en su inmediatez cuando sólo nos detenemos en eso que cae fuera. Pero del mismo modo también es claro que, por decirlo así, [84] se nos escapó ese caer fuera, que el Esto como objeto *y* el Esto como yo sólo podrían caer fuera porque ellos —es decir, también esa diferencia principal—, en última instancia, ya están *en* la esencia de la certeza sensible, en la inmediatez. Y, más aún, si no sólo contemplamos esto así, sino que reflexionamos sobre esa diferencia, de ello se desprende que ambos —los diferentes— no están *sencillamente presente ante la mano* en la esencia, sino que uno es *por* el otro y a la inversa. Yo tengo la certeza por la Cosa y la Cosa sólo es cierta por el yo que sabe. Ambos, los diferentes, están mediados y radican *con* esta mediación *en* la esencia de lo inmediato. Pero ¿se puede —así reza la pregunta implícita a que conducen las anteriores consideraciones—, pues, permanecer en ello? ¿Puede ser la *inmediatez* la verdad de la certeza sensible? ¿Acaso entonces no decimos de ella justamente lo que *no* es? ¿Al abordarla así no *contradecimos* su esencia?

Retengamos lo siguiente: por ahora —tras el primer afianzamiento de la esencia de la certeza sensible—, hemos contemplado; hemos reflexionado sobre lo que llega a la luz en ese contemplar, sobre la diferencia del «Esto» y del «yo pretendo fijar» que cae fuera del hecho de estar en juego. Es por este caer fuera que, al mismo tiempo, surge expresamente la diferencia entre la esencia y el ejemplo.

e) La experiencia de la diferencia entre la inmediatez y la mediación, la esencia y lo inesencial en la certeza sensible misma; el Esto como la esencia, su significación como Ahora y Aquí, lo universal como esencia del Esto

Somos *nosotros* los que establecemos esa diferencia entre la esencia y el ejemplo, la inmediatez y la mediación. Sin embargo, Hegel dice expresamente que «esa diferencia... no la hacemos sólo nosotros, sino que nosotros la encontramos en la certeza sensible [85] misma»[17]. Pero de ello no se deduce que nosotros de ninguna manera establezcamos esa diferencia, sino que sólo la encontramos como encontramos un cuchillo en la calle el cual, a buen seguro, no hicimos. Hegel no dice que nosotros no hagamos esa diferencia, pero que la encontremos; más bien lo que él dice es que «la diferencia... *no sólo* la hacemos nosotros». Sin duda, nosotros la hacemos, debemos hacerla, más aún, la hemos tenido que hacer para encontrarla. Y sin duda, ya hemos hecho la diferencia entre inmediatez y mediación porque esta diferencia, el hacer esta diferencia, no es otra cosa que el carácter fundamental de nuestro comportarnos en el saber absolvente. En la claridad de la luz de esta diferencia vemos de antemano sobre lo que ahí tiene que venir a nuestro encuentro. Pero ello tiene que *venir a nuestro encuentro,* tenemos que contemplar cómo se muestra en esta luz lo que viene a nuestro encuentro; es decir, cómo ello mismo tiene en sí a esta diferencia. Y por ello dice Hegel: «... en la forma como ella [la diferencia entre inmediatez y mediación] está en ella [la certeza sensible], no como nosotros justamente acabamos de determinarla, es como debemos acogerla»[18]. A estas alturas ya está totalmente claro cómo de forma absolvente —expresa, aun cuando no en su completa determinidad— damos un paso más allá del fenómeno en sentido hegeliano y, por decirlo así, de antemano lo ponemos a la luz para con posterioridad, por primera vez, en dicha luz dirigirse y retornar al fenómeno. Si previamente hemos alumbrado el recto camino, entonces el camino debe conducirnos a lo verdadero; es decir: el esclarecimiento de la certeza sensible como es en ella debe comprobar la verdad de lo que anticipadamente dijimos de ella. Nuestro saber

[17] II, 74 [trad. p. 64].
[18] II, 75 [trad. p. 64].

absolvente que anticipa debe confirmar su verdad, de esta manera la conciencia misma debe acercarse un paso más a su verdad. Ahora nuestra mirada absolvente es iluminada por vez primera con respecto a lo que aparece, para que así podamos ver.

[86] ¿Qué forma reviste ahora en la certeza sensible misma, la diferencia entre la esencia y el ejemplo, la inmediatez y la mediación?

Ahora es cuando primeramente comienza el acontecer propiamente dicho de la Fenomenología. La experiencia tiene que ser hecha con la certeza sensible. A tal efecto, es necesario tomar a la certeza sensible en ella misma, como ella se da. Ella se da sin más como certeza, como saber de un sabido. Si queremos acoger a todo ese fenómeno, ello supone *seguirlo* en lo que es. Tal fenómeno es una referencia sapiente a... Con ello no hemos de ver desde fuera, por así decirlo, este respecto para con... como un vínculo que se tiende entre un yo que sabe y un objeto que es sabido, sino que se trata de acompañar al saber y acoger aquello a lo que se refiere cuando está sabiendo y cómo lo hace. En relación a ello, ya se dijo que de acuerdo a la forma de saber de la certeza sensible, el objeto es lo que está presente ante la mano, *lo que es,* es decir, lo que permanece en sí presente ante la mano, incluso cuando no es sabido. El saber, y con él también el yo que sabe, carecen de importancia para el en-sí del objeto. Ello lo sabe la certeza sensible misma y lo expresa en el hecho de que para ella y en ella en su totalidad sólo el objeto es «lo verdadero y la esencia»[19]. El saber también puede *no* ser; tanto él como el yo son indiferentes para la esencia; son lo inesencial. Si el saber es, siempre depende del objeto. Tal cosa es lo dicho por la certeza sensible misma. En ese enunciado se dice cómo ella misma, según su decir, tiene en sí la diferencia entre la esencia y lo inesencial.

El objeto, el ente-en-sí, es puesto en circulación por la certeza sensible como verdad suya. Así pues, ¿en la certeza sensible el objeto está «de hecho» en la forma en que ella lo indica? De nuevo se plantea la cuestión acerca de sí «de hecho» así sería en verdad. (¿En y según qué verdad? Según aquella que es normativa desde el inicio para nosotros que sabemos absolutamente.) [87]

¿Cómo tenemos que responder a esta pregunta? ¿Cómo tiene

[19] Idem [trad. idem].

que decidirse si el objeto de la certeza sensible, tal y como es declarado por ella y para ella, corresponde a como de verdad él está presente ante la mano en ella? Prescindiendo totalmente de qué resultado arroja la decisión, con esta pregunta ya está establecida la posibilidad de una correspondencia o de una no correspondencia entre el objeto para el saber sensible —el objeto para él— y la verdad propiamente dicha de este objeto: el objeto para nosotros.

Para la certeza sensible, el objeto es el Esto. Así pues, preguntemos a la certeza sensible misma: ¿qué es para ella el Esto, es decir, en qué radica para ella la estidad del Esto?, ¿qué dice la certeza sensible cuando se le pregunta —es decir, cuando se le pregunta de una manera realmente efectiva en cada caso y en circunstancias realmente efectivas— lo que para ella sería el Esto?, ¿qué es para ella la estidad de esta ventana? Que esta ventana es la ventana que está *aquí*. ¿O qué es la estidad de este pulso cardíaco? Que es este Ahora. El Aquí y el Ahora constituyen la estidad de un Esto. El ahora: ¿qué es, pues, el ahora? Ahora —¿qué otra cosa debe decir la certeza sensible? ¿De qué otra cosa dispone que pudiera decir sobre el Ahora, salvo aquello que le permitió decir lo que ahora es inmediato, señalando al ente que justamente ahora constituye al Ahora? El Ahora, que es justamente este mediodía, ahora es mediodía. O conforme al Ahora, al Ahora que justamente era cuando Hegel interrogó a la certeza sensible por el Ahora, cuando escribió el texto: el Ahora es la noche.

Ahora es mediodía. Ello es una verdad indiscutible. Podemos conservarla al fijarla en la pizarra, sirviéndonos de la tiza. Cuando mañana temprano, a las ocho, el bedel entre en el aula para inspeccionar si todo está en orden, si la pizarra está limpia y lea entonces la proposición: ahora es mediodía, bajo ningún concepto estaría dispuesto a conceder que la proposición es verdadera. La proposición se ha tornado falsa durante la noche; *el* ente que [88] era el Ahora, el mediodía de ayer, considerado por la mañana cuando entra el bedel, es desde hace tiempo algo ya-no-ente. No tiene ninguna persistencia. Pero ahora, cuando el bedel lee la proposición, también es, sin embargo, ahora, pero ahora es el Ahora de la mañana. Y como naturalmente también ocurre que los profesores se equivocan y, además, el bedel también pertenece

a la Universidad, acudirá a socorrerlos corrigiendo la proposición; *él* escribe *ahora* la verdad a la que a ningún precio renunciaría: ahora es la mañana. A la una vendrá a la sala y verá que su verdad está ahí. ¿Verdad? Ahora es mediodía.

¿Qué es, pues, ahora propiamente, lo verdadero, el ente? Cada vez es Ahora y todo Ahora ya es en cada caso otro, ya *no* es el anterior. El Ahora persiste constantemente, en todo caso, en cualquier momento es ahora. ¿Pero cómo y en tanto qué persiste el Ahora? El Ahora sólo persiste, porque lo que en cada caso es ahora —mañana, mediodía, sobremesa, tarde, noche— en cada caso, *no es*. El Ahora es siempre No-Esto. Este *No* siempre suprime al Esto inmediato —noche, día— que justamente es el Ahora. Lo inmediato es asumido, mediado. Al Ahora le pertenece —para que de este modo pueda ser constantemente el Ahora que es— ese constante negar. Pero debe repararse en que este constante asumir, este incesante cambio, en modo alguno estorba al Ahora; el Ahora simplemente persiste y así persiste simplemente indiferente frente a lo que en cada caso él es ahora, sea día o noche. Lo que así, en tanto simple, puede ser esto o aquello y, sin embargo, nunca es ni solamente esto ni solamente aquello —este simple que es persistente en la mediación y por ella—, es lo *«universal»*.

La pregunta era: ¿Qué es el Esto, es decir, qué constituye la estidad? Respuesta: el Ahora. ¿Y cuál es la esencia del Ahora? Ser el universal obtenido. Tal universal es la verdad del Esto, así pues, la verdad del objeto de la certeza sensible.

[89] Lo mismo vale, por tanto, para la otra «forma» del Esto, el Aquí. A la pregunta acerca de qué es el Aquí, la certeza sensible a la que en cada caso interrogamos en vista de lo que para ella sería el objeto, responde: aquí —la cátedra, «Cuando me doy la vuelta»[20]— la verdad ha desaparecido; el Aquí no es la cátedra, sino la pizarra. Y así constantemente; hacia donde quiera que me gire y donde quiera que esté, veo un Aquí. Siempre llevo conmigo al Aquí. Donde quiera que esté, el donde ya se ha convertido en un Aquí; de una manera más precisa: el Aquí posibilita por primera vez al dónde en tanto allí que resulta de preguntar al Aquí. El Aquí persiste existiendo, pero lo «que es de

[20] II, 76 [trad. p. 65].

aquí» es en cada caso un otro. Es decir, el aquí existente exige en cada caso un «lo que es del Aquí» determinado, lo exige y, sin embargo, al mismo tiempo, es totalmente indiferente respecto de cual sea. Al Aquí le da exactamente igual si lo que es del Aquí es un árbol, un puente, una cumbre o el fondo de los mares. El Aquí sólo exige que, en cada caso, él sea lo que es del Aquí. Pero en tanto exige tal cosa, en modo alguno se preocupa nunca de eso mismo que es del Esto, lo cual en cada caso es lo que es del Aquí. El Aquí exige lo que es del Aquí y, sin embargo, en cada caso lo repele. *Persiste* el Aquí vacío e indiferente, la simplicidad mediada, es decir, la universalidad —igual ocurría con el Ahora—. Así, *esta* determinidad de la estidad también se muestra como un universal.

f) El lenguaje como expresión de lo universal y lo singular que se ha pretendido fijar-diferencia ontológica y dialéctica

¿Qué es el Esto, qué es, para la certeza sensible, el objeto, es decir, lo verdadero y el ente? El Esto es un universal. Pero la certeza sensible realmente efectiva no pretende fijar, sin embargo, al Esto universal. Ciertamente no; ella pretende fijar a lo que en cada caso es del Esto, justamente aquello que ella ha puesto en juego como ejemplo: este árbol, esta casa, esta noche. Pero lo que está puesto en juego es, al fin y al cabo, constante y generalmente, algo otro, en cada tiempo y en cada lugar *no* es lo mismo, [90] tratándose, pues, de algo *nulo*. Lo que la certeza sensible pretende fijar al ponerlo en juego, lo que el pretender fijar toma como ente es el *no*-ente, aquello que «no persiste existiendo»[21]. El ente es *lo que persiste existiendo,* lo no corroído por la alteración y la desaparición, es decir, por el *no*; el ente es *lo verdadero.*

Al comienzo del presente debate ya se anticipó que cuando la certeza sensible se expresa, expresa *su verdad.* Es ahora cuando comprendemos por vez primera lo que ello significa. Decimos: esto. Lo que ahí *decimos* es el esto universal y *nos fijamos* en lo que es del esto, en el árbol. A lo que apuntamos de una manera propiamente dicha *en* el Esto universal, en modo alguno podemos decirlo con el Esto. Decimos «esto» y lo que se nos da es el Esto

[21] II, 79 [trad. p. 67].

universal. El lenguaje dice lo contrario de lo que pretendemos fijar. Nosotros pretendemos fijar a lo singular y el lenguaje dice lo universal. Pero él no sólo dice caprichosamente lo contrario de la fijación, sino que, porque siempre ya dice lo universal, por eso dice lo verdadero; refuta a nuestro pretender fijar. Pero no sólo nos refuta, sino que es lo que invierte en su contrario a lo primeramente pretendido, lo presuntamente verdadero. Nos permite hacer la experiencia de que el pretender fijar no vale nada y de lo que propiamente ocurre con lo verdadero de la certeza sensible. Convierte en lo contrario, asume; es decir: eleva hacia la verdad propiamente dicha. El lenguaje es en sí lo que está mediando, lo que no nos deja hundirnos en lo que es del Esto, en lo enteramente unilateral, relativo, abstracto. Al invertir, consigue dar la espalda a lo relativo. Por ello, dice Hegel, precisamente en la decisiva conclusión del debate sobre la certeza sensible, que el lenguaje «tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la fijación»[22]. El lenguaje es de esencia divina, es decir, absoluta. Tiene en sí algo de la esencia de Dios, de lo absoluto, de lo no-[91] relativo: de lo absoluto; es decir, de lo absolvente. El lenguaje es divino porque es absolvente, nos redime de la unilateralidad y nos permite decir lo universal, lo verdadero. Así, para el hombre a cuya ec-sistencia pertenece el lenguaje, lo que él pretende fijar en lo que es del Esto sólo es accesible a través del carácter intrínseco de lo que es del Esto, *atravesando el Esto*. De una manera más aguda: sólo *pretendemos fijar* a *lo que es del Esto porque tenemos un Esto*. Sólo podemos pretender fijar algo porque «hablamos». Esta, la más lejana alienación, sólo se encuentra en el más próximo recuerdo interiorizante del lenguaje. A ello corresponde la determinación del hombre en la antigüedad: ζῷον λόγον ἔχων. En la «Fenomenología del Espíritu» siempre reiteradamente nos veremos impelidos contra el lenguaje en su esencia fundamental: constituir al ser-ahí del sí-mismo en tanto un sí-mismo[23].

Lo dicho del lenguaje vale justamente para *el* enunciado en el que la certeza sensible se expresa sobre su objeto cuando dice: el Esto *es*. Pretendemos fijar a este ente singular determinado y

---

[22] II, 84 [trad. p. 70].
[23] Cf. II, 382, 491, 533 [trad. 300, 380, 412].

decimos de él: «es»; así es enunciado y expresado el «ser en general». Hegel hace hincapié en ello de una manera expresa: «Es claro que no nos *representamos* un Esto, el Esto universal, o el ser en general, pero *expresamos* lo universal»[24]. Sin embargo —y así debemos decirlo—, lo expresamos sólo porque el ser, en general, ya es dicho por nosotros —si bien no temáticamente— y sólo es dicho porque ya es comprendido, y no sólo es comprendido en general e incidentalmente cuando en la certeza sensible *pretendemos fijar a este ente,* sino que en modo alguno podríamos pretender fijar a ello si el ser no fuese ya lo verdadero; es decir: lo patente. Desde esta verdad «surge» al pronto, en un sentido determinado, la *verdad posible,* la patencia de lo pretendido, en la medida en que de alguna manera pudiera hablarse de una verdad de lo pretendido, lo que en modo alguno es el caso para Hegel. Más bien la verdad del Esto es justamente lo universal, pero esta verdad no es [92] aprehendida y tomada en sí por la certeza sensible; es decir, todavía no es una percepción.

Esta breve indicación respecto a la comprensión del ser y su conexión con la patencia del ente, la verdad óntica, sólo estaba dirigida a recordar fugazmente que en la problemática de Hegel no tenemos ante nosotros ninguna especulación obtusa, arbitraria y que, al contrario, con la problemática de la comprensión del ser tampoco tenemos ante nosotros un capricho gratuito que desease hacerse prevalecer como indicio de un punto de vista particular. Lo que en todo ello cabe oír es el eco tan simple como grandioso del preguntar de la filosofía: τί τὸ ὄν. Pero justamente por ello ha de aprehenderse el rasgo más interior del problema hegeliano; es decir, darle su curso libre más propio y seguirlo. Y porque este seguir tiene la forma de una controversia, surge la siguiente pregunta: ¿es divino este comprender y hablar del ser —el lenguaje—, en el sentido de que es absoluto? ¿Es el comprender del ser, también así podríamos llamarlo, *absolvente* y es lo absolvente lo absoluto? ¿O lo que Hegel expone en la «Fenomenología del Espíritu» como la absolvencia es sólo la trascendencia encubierta, es decir, la finitud? Nuestra controversia está emplazada en la encrucijada de finitud e infinitud; una encrucijada, no una contraposición de dos puntos de vista.

---

[24] II, 76 [trad. p. 65].

Sin embargo, mientras más sencillo y fácil sea remitir a la problemática de la «diferencia ontológica» la observación de Hegel sobre la expresión de lo universal y el comprender del ser (en nuestro sentido amplio, lo que Hegel ya no denomina ser) en el pretender fijar al ente, tanto más radicalmente otro es el cuestionar de Hegel. Para él, como consumador de la metafísica occidental que es, la total dimensión del problema del ser está orientado al λόγος. Pero el λέγειν no es para Hegel la simple proposición, el enunciado común y unilateral «S es P», sino que para él el λέγειν ya ha llamado a ser διαλέγεσθαι; ello quiere [93] decir dos cosas: 1, un δια, un hablar a través, un movimiento peculiar radicado en el hablar y saber mismos, la inquietud del absoluto, el no quedarse parado, sino el asumir, el platónico διαλέγεσθαι, pasar a través; pero * no se trata simplemente de pasar a través, sino que en ello radica (al igual que ocurría en Platón, aun cuando en él y en Hegel la dialéctica sea fundamentalmente diferente), en el διαλέγεσθαι, así pues, en el medio, un hablar-para-sí. Lo hablado está orientado a sí mismo. La verdad de lo hablado radica por fin en el yo, el sujeto, el espíritu. Esto no se impone de una manera propiamente dicha en la dialéctica occidental, pero la dialéctica no es otra cosa que la absolvencia aprehendida a partir del logos, es decir, «lógicamente» en sentido originario. La filosofía (el método) de Hegel es dialéctico y ello significa: 1, el problema del ser sigue estando orientado al λέγειν; 2, pero esta orientación «lógica» es inquietud, está comprendida de forma absolvente desde la in-finitud.

Hegel, y en cierta forma ya Fichte, advierten el «conflicto de la forma de una proposición» [25]: «De una manera formal, lo dicho puede ser expresado indicando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que encierra en sí la diferencia del sujeto y el predicado, es destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica a la que deviene la primera, contiene el golpe en contra de aquella relación» [26]. Pero en la proposición «filosófica», especulativa, la diferencia simple del sujeto y el predicado no es aniquilada por la identidad, sino asumida. Ella es

* Aun cuando no está presente en el original, es de suponer que el 2.º apartado anunciado debería comenzar aquí.

[25] II, 49 [trad. p. 41].

[26] II. Idem [trad. idem].

la proposición absolvente. En la proposición se expresa el «es». En este sereno «es» de la proposición común, Hegel introduce la absoluta inquietud de la absolvencia. A hacer realmente efectiva esta inquietud, sólo a esto, está dirigido todo el trabajo de su filosofía.

7. *La mediatez como esencia de lo inmediato y el movimiento dialéctico* [94]

a) El «pretender fijar» como esencia de la certeza sensible; la permanencia en el instante correspondiente a cada caso y la universalidad del «pretender fijar»

El curso del debate ha sido hasta el momento éste: la certeza sensible fue auscultada acerca de lo que dice sobre su objeto y, por ello, sobre sí. Ella dice: el objeto es el ente en sí, lo verdadero, lo esencial; él es incluso cuando el saber no es. Y el saber, que no tiene necesidad de ser, sólo puede ser si el objeto es. Este es lo esencial; el saber de él, el pretender fijar, es lo inesencial. Pero un más detenido cuestionar acerca de lo que sea el «Esto» como objeto, arroja el siguiente resultado: este objeto, lo individual, «Esto», en modo alguno es lo persistente, sino lo que constantemente cambia, lo que frente a lo persistente —el Ahora y el Aquí— es lo indiferente, lo inesencial. El objeto no es lo verdadero como el en-sí, sino que en cada caso sólo es objeto del «pretender fijar» *en tanto* él es *mi* objeto, en tanto es tomado en el pretender por *mí,* el yo, el que está sabiendo; es decir, en tanto hace frente en la forma del Esto, del Ahora y del Aquí. El objeto *es* porque *yo,* este yo, lo sabe. Así, todo se ha invertido. Lo que con anterioridad era lo inesencial, lo indiferente —el saber y el yo que sabe—, es de aquí en adelante lo esencial. La verdad de la certeza sensible se ha redimido de su objeto, es expulsada de ahí y se ha establecido en el saber, en el «yo sé». Y, de una manera más precisa, es expulsada y expulsable de ahí porque ahí fue tomada y encontrada sólo supuestamente; a saber: en la suposición de la certeza sensible, en lo que tal suposición es inmediatamente cuando está perdida en el interior de sí.

Debe repararse en que esta redención, esta expulsión y este replegarse en el «yo sé» no acontece en virtud de nuestras arbitrarias maquinaciones, sino —como ya fue indicado— en el

[95] hecho de que y cómo la certeza sensible se refuta a sí misma en tanto con lo que *dice* de sí habla contra lo que ella pretende fijar y a la inversa.

Pero justamente ahora, al inicio en este primer acto de la expulsión de la verdad de la certeza sensible a partir de su objeto, debemos atender a cómo, sin más dilación, ella toma la dirección hacia el «yo sé», hacia lo que está sabiendo y el saber; debemos atender a un primer llegar-a-sí-misma de la conciencia todavía remoto y de poco alcance, al primer perfilarse de la «Fenomenología del Espíritu», por decirlo así, en el extremo de su marginalidad y de su unilateralidad, en la que la inquietud absoluta espanta al Esto y al pretender fijar, no permitiendo que a partir de aquí se aquieten. Puesto que, así las cosas, ahora la verdad de la certeza sensible se ha retirado desde su Esto al pretender fijar, tampoco puede bastar lo hasta aquí alcanzado. Por eso dice Hegel: «Aun cuando la certeza sensible sea expulsada del objeto, no por ello todavía es asumida, sino sólo replegada en el yo, y todavía ha de atenderse a lo que la experiencia nos muestra sobre esta su realidad»[27]. Esta última frase debe ser tomada en todo su alcance metódico, sin que tenga que ser tratada de una manera más prolija si nos ceñimos a lo anteriormente dicho.

La experiencia: el comprometerse absolvente con lo que aparece a la luz del saber absoluto. Esta experiencia «nos» muestra algo; no a nosotros, no a estos ocasionales lectores, los matriculados en esta Universidad o empleados como docentes, sino a nosotros que estamos sabiendo de una forma absolvente, que somos realmente efectivos *en el espíritu.* La experiencia necesariamente tiene que mostrarnos algo sobre la realidad de la certeza sensible; es decir, sobre *lo que* ella es en verdad. En el absoluto experimentar se pregunta de antemano por la esencia; hacer la experiencia es contemplar y examinar lo que persiste, lo consistente ante y en la desintegración absolvente. Así pues, lo que [96] justamente hay que preguntar es si la realidad de la certeza sensible es ahora en verdad el «pretender fijar» y no el «Esto».

«La fuerza de su [de la certeza sensible] verdad radica, así pues, ahora en el *yo*, en la inmediatez de mi *ver, oír,* etc.»[28] ¿Es la

---

[27] II, 77 [trad. p. 66].
[28] Idem. [trad. idem].

certeza sensible verdadera en virtud del pretender fijar, en virtud de aquello que en la sensibilidad tomo como mío, tomo en mi ver y oír a lo visto, a lo oído? «Pretender fijar» no significa para Hegel tanto estar dirigido a lo pretendido cuanto «tomar en el pretender»; es decir, acoger, retomar lo acogido en lo que acoge: *recipere.* En tanto todo yo, al ver y al oír, pretende fijar y toma a lo por él visto —y sólo a esto—, por lo suyo, se comporta de forma totalmente inmediata y no se deja alterar por nada, salvo por lo visto, y así debe proceder, naturalmente, pues en tanto inmediatamente entregado a esto sólo debe pretender fijar a ello. En el pretender fijar radica la inmediatez de la certeza sensible que nosotros denominamos saber inmediato. Así pues, erramos el camino cuando buscamos a la inmediatez en el objeto del pretender; obviamente lo pretendido sólo llega a ser en el pretender fijar. Todo yo *pretende fijar lo suyo,* y lo así pretendido es su Esto. Yo, este yo, mantengo a la cátedra como el Aquí, el conductor de locomotoras de la estación mantiene a la locomotora como el Aquí, y así todo y cada uno de los yo con el mismo derecho y en la misma manera de confirmación; a saber: apelando al hecho de que en cada caso y de modo totalmente inmediato y sin rodeos él sólo toma a lo suyo. El conductor de locomotoras diría que ha perdido el sentido quien le dijese que el Aquí sería la cátedra, entendería que se trata de un insensato que carece del sentido de tomar en el pretender fijar a lo inmediato como lo suyo. Tampoco puedo decir que el Aquí es el Feldberg; no puedo decirlo porque en el pretender fijar de ningún modo se me ocurre eso, ni ninguna cosa por el estilo. En el pretender fijar, tal sería su sentido, sólo tomo en consideración a lo mío.

[97] Si —como ocurría anteriormente— aquí prestamos atención a lo suyo del conductor de locomotoras y a lo mío, ya salimos del pretender fijar, ya no estamos por más tiempo en el pretender fijar, en el puro dejar-ser-para-él. Comparando así este pretender fijar y aquel pretender fijar, advertimos que todo pretender fijar es verdadero y cada uno, en la misma medida, es verdadero y fidedigno como cualquier otro. Pero justamente *porque* lo son todos y cada uno con igual derecho y en igual manera, justamente por eso ninguno es capaz de alcanzar preponderancia sobre otro. Por el contrario, todo pretender fijar niega su derecho a cualquier otro con el mismo derecho. Todos recíprocamente se anulan,

mutuamente se hacen desaparecer. Pero justamente lo hacen así porque, en cada caso, cada pretender fijar para sí contribuye a que ellos configuren una pluralidad. Si —tal y como acontece— contemplamos esta implícita guerra de todo pretender fijar contra cualquier otro, encontraremos en esta guerra un consumirse. Pero justamente en tanto este desaparecer *es* lo que es, sigue siendo algo. Lo diverso, lo múltiple del correspondiente pretender fijar, de los correspondientes yo es lo que desaparece y lo simple es lo persistente. Lo simple es lo que no se deja arrastrar a lo diverso, lo que en todo «yo *pretendo fijar*» del caso es el simple pretender fijar y en todo «*yo pretendo fijar*» del caso es el yo. Si yo digo «yo», ciertamente pretendo fijarme, pretendo fijar a esto y sólo a esto; pero cuando yo digo «yo», digo algo que puede decir *cada uno* y puede decirlo porque es cada uno. Cada uno es lo que digo cuando yo digo «yo». Lo que ahí es cada uno, ese algo simple, no radica inmediatamente en todo pretender fijar, sino que inmediatamente cada uno es en cada caso cada uno; es decir, algo diverso.

Lo simple sólo es *para nosotros* si retornamos desde la diversidad; es decir, si contemplamos lo que persiste en su llevar-se-a-la-desaparición. En ese contemplar e inspeccionar a lo que persiste que llevamos a cabo cuando miramos lo que desaparece, nos [98] comportamos *mediando* entre ambos; mediando es como encontramos a lo *simple*. El yo y el pretender fijar: este universal en donde se sospechaba estaba la fuerza de la verdad de la certeza sensible tampoco es algo inmediato.

b) La inmediatez de la certeza sensible como indiferenciación del yo y del objeto; el movimiento hacia lo universal del ahora singular que ha sido mostrado

¿Qué resulta de todo lo precedente? Que la inmediatez de la certeza sensible no consiste ni en la inmediatez del Esto, ni en la inmediatez del pretender fijar. Ninguno de ambos momentos de la certeza sensible es sólo y explícitamente lo inmediato; ni el en-sí del objeto, ni el para-sí del pretender fijar. La inmediatez de la certeza sensible es una inmediatez en *y* para sí. Ambos, juntos y a una, constituyen lo inmediato. ¿Qué nos dice ello sobre la recta aprehensión de la esencia de la certeza sensible?

El objeto y el pretender fijar a una; es decir: la certeza sensible

como todo de un saber de ninguna manera admite en sí ninguna contraposición entre el objeto y el modo del saber. No sólo de ninguna manera admite en sí y para sí que *surja* tal contraposición, sino que tampoco nada la impulsa a *provocar* tal cosa y todavía menos a emplazar su inmediatez en una *o* en otra. La certeza sensible está totalmente hundida en la inmediatez, introduce totalmente a ésta en el interior de sí y a sí en ésta. *En tanto todo,* la certeza sensible se afianza *en ella misma* como inmediatez. *Este todo* debe ser emplazado como su esencia. Esta se ve malograda cuando se emplaza al objeto como lo esencial y, respectivamente, a el pretender fijar como lo inesencial, o bien a la inversa. Para la certeza sensible en modo alguno existe esta diferencia. La certeza sensible se afirma en el interior de sí como mutua referencia invariable y carente de diferencia del yo y del [99] objeto, una referencia cuyos elementos constitutivos están tan indiferenciados y tan poco definidos como la referencia misma. Nada está todavía escindido, ni sale desde sí y todavía menos hacia sí, sino que está totalmente encarnado en lo que en cada caso es del Esto, de forma tal que éste tampoco se destaca *como* objeto frente a un modo de saber y de tener.

Según su sentido propio, la certeza sensible está encaminada a urdir su Esto. En tanto pretendo fijar a lo mío, a mi Esto, es decir, a mi Esto que está aquí, todo está planificado, todo aquello a lo que aspiro. Justamente en este pretender fijar no existe ningún motivo para desprenderse de él para, por así decirlo, hacerlo todavía mejor. Nada impulsa a la certeza sensible a renunciar a ser la certeza sensible que es en cada caso; por el contrario, sólo urde una cosa: saber apañárselas por sí misma respecto a lo por ella pretendido. Yo, este yo para el que la cátedra es el Aquí, yo, éste que está pretendiendo fijar, «no me doy la vuelta»[29], de manera tal que para mí el Aquí deviniese una no-cátedra. Yo «tampoco hago caso»[30] de que el Aquí puede ser una locomotora; en general, no comparo diferentes Aquí y Ahora, sino que este mi pretender fijar —atendiendo a su más propio sentido— es un *persistir con y en lo que yo pretendo fijar*. De la misma forma que si en el anterior ejemplo, el bedel que leyó por

[29] II, 79 [trad. p. 67].
[30] Ibid. [trad. idem].

la mañana en la pizarra: «Ahora es mediodía», pretende fijar de una manera *realmente efectiva* simplemente se queda con el hecho de que ahora es por la mañana, y todavía más persiste y se atiene a ello si se le pregunta acerca de lo que ahora es.

Si frente a una certeza sensible propuesta con anterioridad, *nosotros* dijésemos que el Ahora no es el día, sino la noche, la certeza sensible —si la tomamos efectivamente en tanto lo inmediato como lo cual en este momento se ha puesto de manifiesto— de ningún modo lo aceptaría. *Nuestra* precedente [100] consideración no la ha dejado valer en su inmediatez, sino que la ha forzado a ser algo que no es. Debido a que así la forzamos en lo que ella es para nosotros, la hemos invertido y tergiversado.

Sólo queda, pues, una posibilidad: que nos «acerquemos» a ella y nos dejemos decir y mostrar completamente sólo por ella lo que es el Ahora y el Aquí. Debemos asegurar al ahora del pretender fijar en cuestión, no podemos oponerle «más tarde» otro. Tampoco podemos abandonar al Aquí y «a distancia de él» sacar a la palestra a otro aquí.

Justamente nuestro mediato contemplar y buscar a la inmediatez nos ha hecho ver que todavía no hemos tenido en cuenta total y propiamente a ésta. Lo que nos importa ahora primeramente es tomarnos en serio a la inmediatez de lo inmediato; es decir, admitir su *verdad propia*. Debemos permitir que nos convirtamos en *este* yo, permanecer totalmente engolfados en un pretender-fijar-esto y dejarnos mostrar en este engolfamiento lo que es ahí el Ahora mismo. Así llevamos a cabo el último intento con vistas a aprehender inmediatamente a lo inmediato.

«El *Ahora* es mostrado; *este Ahora. Ahora*»[31]. Pero reparemos en que de aquí en adelante ya no se trata de si el Ahora es día o noche, no se toma al Ahora en su datación, sino al ahora mismo en el interior de sí. «Ahora.» ¿Qué es el Ahora? Ahora, al decirlo, ya ha sido. En tanto es, a él le pertenece no ser ya más. Así pues, el Ahora es lo sido. Pero en tanto sido, no posee la verdad del ser, «lo que ha *sido* no es, de hecho, *esencia alguna*»[32]; es decir, no es lo constantemente presente. No es y, sin embargo, lo que nos ocupaba era el ser del Ahora.

---

[31] II, 80 [trad. p. 67].
[32] Ibid. [trad. p. 68].

De esta manera hemos tomado al Ahora en la forma en que él mismo lo reclamaba. ¿Y qué ha pasado? Aprehendimos simplemente al Ahora y de repente hemos aprehendido al ya-no-ahora y fuimos a parar a la verdad que ha sido. Como tuvimos que decir que en tanto lo que ha sido esenciado no es, también asumimos [101] esta segunda verdad y en este asumir decimos *lo que el Ahora es;* a saber: no es algo simple inmediato, sino un algo simple reflejado en el interior de sí —es decir, algo simple que permanece siendo lo que es—, pero en el ser-otro. El Ahora es lo que es absolutamente muchos Ahora: algo universal.

Dejar ver: tal es la experiencia que hacemos con el Ahora sobre aquello que él no es y sobre lo que luego es. Por eso el dejar ver no es un saber inmediato, sino un *movimiento,* es decir, una mediación. Del mismo modo, lo que es sabido en la certeza sensible no es lo simple inmediato, sino lo simple mediado. Lo que así la certeza sensible *es* como todo, lo que —cuando se la deja ver— persiste en ella misma, es el movimiento, la historia de este movimiento. En esta historia es aprehendido y tomado aquello que en la certeza sensible es lo verdadero; en esta historia se desarrolla la certeza sensible misma al efecto de que ella tome (en ella) a lo verdadero; así se convierte en percepción. (Cf. lo que Hegel dice sobre la experiencia «universal», contrapuesta a la experiencia «hecha»; II, 81).

c) La inginitud del saber absoluto como ser-asumido de lo finito, como dialéctica; el planteamiento de la controversia con la dialéctica de Hegel - Infinitud o finitud del ser

Si echamos una mirada retrospectiva a la totalidad de la exposición hegeliana del saber inmediato y a nuestra exégesis, se muestra con claridad que todo ello era una extraña «historia», un constante discurrir de acá para allá. En éste, ella llegó para nosotros a su verdad. Pero esta verdad no es una entre otras —como, por ejemplo, la de nuestra consideración de ello—, sino que, en general, es la única y verdadera verdad que la certeza [102] sensible puede tener, en tanto algo sólo *es* en la absolvencia y para ésta. La esencia de la inmediatez del saber inmediato es el estado de mediación. En todo ello se mostró cada vez el esfuerzo por *no*

caer fuera de la inmediatez, por evitar este caer fuera, para así persistir totalmente *en el interior* de ella. Pero reparemos en lo siguiente: tal era desde siempre nuestro esfuerzo, el esfuerzo de los que saben absolutamente y de *los que así quieren* saber. Así pues, el esfuerzo, en cierta medida, estaba fundamentalmente condenado al fracaso. Pues en tanto *preguntemos* sin más por el saber inmediato y su esencia, estamos más allá de la inmediatez. Sólo cabría hacer una cosa: sumergirnos totalmente en ella, llevar a cabo en cada caso únicamente un saber realmente efectivo de esta clase; es decir, sólo pretender fijar y *no preguntar*.

Lo indicado con el hecho de que el «pretender fijar» se halle en el título es que no sólo pretendemos fijar, sino que preguntamos por él y preguntamos de tal modo que con ello ya está decidido de antemano aquello en que únicamente debe y puede consistir la verdad y el ser (esencia) del pretender fijar y del Esto. Y, a pesar de todo, por este camino hemos traído a la conciencia a la inmediatez misma como tal, experimentando con ello el hecho de que nada se deja aprehender en tan escasa medida y en modo alguno en forma inmediata como lo inmediato cuando quiere ser aprehendido en su inmediatez. O por decirlo al revés y de una manera positiva: la captación de la inmediatez de lo inmediato exige de una manera superlativa el empeño total del mediar absolvente. Esta primera parte de A —y A en general— tiene sus dificultades específicas, porque el mediar absolvente, a la vista del inicio en lo inmediato, inicialmente sólo puede hacerse valer de una manera totalmente indeterminada. Sólo en tanto Hegel construye de antemano a la certeza sensible —lo inmediato respecto a su *inmediatez*—, desde el horizonte de la absolvencia, sólo gracias a esta construcción, la certeza sensible llega a ser visible. Llega a ser visible de nuevo otra vez sólo gracias a una *reconstrucción* cumplida a la luz de esta construcción, reconstrucción que tiene que recuperar lo ya hecho pedazos y perdido, debiendo dejarlo ver totalmente íntegro e intacto.

[103] Lo que hace difícil a el inicio es justamente el hecho de que en seguida debe llevarse a cabo una construcción allí donde, sin embargo, se trata de la captación de lo inmediato; pero también contribuye a esta dificultad el hecho de que, al mismo tiempo, no debemos quedarnos con esta construcción tomando unilateralmente su resultado para sí, sino que de lo que ahora se trata es de

emprender la reconstrucción, volviendo atrás y operando a partir de la construcción.

Oponerse a este discurrir de acá para allá de la construcción reconstructiva absolvente, en lugar de comprometerse con el movimiento total, significaría privarse instantáneamente de toda posibilidad de comprensión. Y de lo que ahora se trata no es de retener nuestra exégesis en la memoria, sino de dejarla desaparecer al intentar de nuevo leer otra vez el escueto texto, responsabilidad ésta encomendada a cada uno en particular.

Probablemente ninguna época como la actual ha sabido tanto, ninguna ha tenido a su mano tantos medios para saber rápidamente de todo y hacer creer hábilmente todo. Sin embargo, ninguna época ha comprendido tan poco de lo esencial de las cosas como la nuestra. Y el comprender es tan exiguo no porque la época ya sea víctima de un atontamiento general, sino porque —a pesar de su avidez por todo—, desde una obstinada desazón, se resiste a todo lo simple y esencial, a todo lo que exige esfuerzo y *constancia.* Esta veleidad, a su vez, puede extenderse porque en el hombre actual ha muerto una virtud: *la paciencia.*

La paciencia: el sereno presentir que se halla en el constante atender a aquello que debemos querer que sea. Es el tomar al cuidado que vuelve la espalda a todo ruidoso agenciar las cosas y que se aposenta en el todo del ser-ahí. La paciencia es el modo verdaderamente *humano* de supremacía respecto a las cosas. La auténtica paciencia es una de las virtudes fundamentales del filosofar; paciencia que comprende que siempre debemos construir la hoguera con madera apropiada y escogida, a fin de que el fuego prenda. Paciencia para lo primero y lo último —«la [104] paciencia»—, esta palabra se ha retirado del lenguaje esencial. Tampoco queremos que se convierta en una consigna o una palabra de moda, sino ejercitarla y, en el ejercicio, ejercerla. En tal ejercitación, ante todo logramos las auténticas dimensiones de nuestro ser-ahí y el más agudo discernimiento en el interior de lo que se le ofrece.

Pero la impaciencia de todos aquellos, demasiados, que quieren acabar antes de empezar para así poder descargar en lo más cercano su, a pesar de todo, *permanente* impaciencia, esta impaciencia, desea asaltarnos por sorpresa ya desde los primeros pasos

que a tientas estamos dando en la obra que queremos llevar a su eficiencia.

Ya desde la entrada en la «Fenomenología del Espíritu» nos encontramos ante un reto, por decirlo así, cuya magnitud se acrecienta por el hecho de que en modo alguno se le hace frente de modo propio y por extenso. Por decirlo de una manera concreta por lo que hace al inicio realmente efectivo, esa exigencia consiste en lo siguiente: justamente allí donde se trata de captar al saber inmediato debe llevarse a cabo una construcción y, en concreto, a la luz del saber absoluto. Pero, al mismo tiempo, no debemos contentarnos con esta construcción, tomando para sí y unilateralmente su resultado, sino que más bien la construcción debe hacerse cargo de la tarea de reconstrucción del saber inmediato. Así, a la extrañeza producida por esta construcción reconstructora, se añade el desconcierto del movimiento discursivo de ir de acá para allá que entra en acción necesariamente con tal construcción y al que de una manera abreviada se denomina «dialéctica».

En esta crítica situación —de la no comprensión inicial, o de una definitiva mala comprensión del todo—, a la que nadie puede hacer oídos sordos, el mal menor consiste en desalentarnos y renunciar. Pero el mayor es cuando pensamos que, al fin y al cabo, la comprensión de la «dialéctica» se puede encontrar e imitar como un truco o una artimaña. Ciertamente ello es posible en cierto respecto, a tal punto de que a un tal aislado gesto de pensamiento finalmente nadie puede resistirse y a él se le abren [105] todas las puertas: puertas, en efecto, a través de las cuales pasamos de un vacío a otro, creyendo, además, que lo que ahí dominamos es la plenitud de la realidad efectiva.

Incluso Hegel, en su época tardía, no ha sido capaz de dominar totalmente este peligro de la dialéctica; hasta Hegel, para el que la dialéctica surgió a partir de una problemática totalmente precisa y para el que dicha problemática estaba plenificada por la substancialidad originariamente propia de su ser-ahí filosófico. Por eso Hegel pudo y debió hacer la experiencia para él carente de ambigüedad de que la dialéctica era en sí productiva. Para él no constituía ningún problema si el principio de construcción, cuyo despliegue es la dialéctica, era exigido o no por la realidad efectiva de lo real efectivo. Fue exigido porque, sin duda, para

Hegel de antemano el ser fue comprendido absolutamente y esta absolutidad e infinitud mismas posteriormente no se tornaron problema porque no lo podían. Eso no se debe a una limitación personal del espíritu de Hegel o, menos aún, a la rigidez de sus convicciones, sino al poder del mismo espíritu del mundo que recorre hasta el final su camino en el que nosotros seguimos siendo sus pequeños satélites.

Toda filosofía auténtica es única en su género y sólo como tal tiene el poder de ser *repetida* y obrar efectivamente de nuevo en una época y según el espíritu y fuerza de dicha época. Pero nunca de forma que tal filosofía sea popularizada inmediatamente (más tarde o más temprano), como, por ejemplo, ocurre en la Sociedad Kant y ahora en la Alianza Hegeliana Internacional. Ya sobran ocasiones de asegurarse mutuamente mezquino prestigio como para echar mano de nombres y obras de filósofos. Pero no está en nuestra mano preservar a Hegel en este año en que se cumple el centenario de su muerte, del celo incompetente que lo hace objeto de cháchara sólo porque da la casualidad que se trata del número cien.

Preservaremos para Hegel la unicidad de su obra sólo en el caso de que nos esforcemos por alcanzar una primera y última controversia que nos permita situarnos frente a Hegel, y esto significa que previamente hemos de arriesgarnos a acometer el [106] debate sobre el lugar de la *pregunta* con vistas a determinar dónde y cómo este debate ha de acometerse necesariamente, es decir, desde internas razones del ser-ahí y por ello de la Cosa de la filosofía misma.

Esta encrucijada del debate la buscamos en el *problema del ser* en tanto pregunta conductora y fundamental de la filosofía. La pregunta que hay que formular es la de si, en su esencia, el ser es finito, si y cómo esta finitud debe estar incrustada de raíz en la problemática de la filosofía, no siendo de esta manera la finitud una propiedad que, por decirlo así, haraganearía en el ente y posteriormente de vez en cuanto sería capturada. O —así cabría formular también la misma pregunta— si la infinitud del saber absoluto determina la verdad del ser, una vez ya ha asumido así en el interior de sí a todo lo finito, de manera tal que todo filosofar únicamente se movería *en el interior* de este asumir y *como* tal asumir; es decir, sería *dialéctica*. Cabe formular esta pregunta

—o por decirlo de una manera más precisa: todavía no ha sido formulada y está por formular— como lo digno de ser preguntado que inasiblemente movió a la metafísica habida hasta la fecha, aun cuando más bien externamente y a trechos. Pues que se distinga con más o menos fortuna desde hace tiempo entre el ente finito y el ente infinito —ens finitum y ens infinitum— demuestra justamente que la pregunta por la esencia del *ser* permanece en la indiferencia.

La controversia así establecida con Hegel es necesaria no sólo atendiendo a la historia y a la Cosa de la filosofía, sino que, al mismo tiempo, es fecunda porque para él la infinitud del ser no permanece como principio formal, sino que tanto crece a partir de una experiencia fundamental del ente en total, como conserva el interno vínculo con la auténtica tradición de la filosofía occidental.

[107] *d)* Pautas respecto al problema de la infinitud del ser: la absolvencia del espíritu desde lo relativo; la fundamentación lógica y la fundamentación subjetiva de la infinitud

Antes de retomar de nuevo la exégesis, daré algunos pautas respecto al problema de la infinitud del ser que, en concreto, serán más bien enumeradas que desarrolladas.

Previamente a ello, recordemos lo que, en relación a la clarificación del carácter general de la obra, dijimos sobre el título «Ciencia de la experiencia de la conciencia» y «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» [33]. «Experimentar» quiere decir para Hegel: llegar a saber lo que algo no es y con ello, al mismo tiempo y al unísono, lo que es; del mismo modo, «aparecer», «ser-fenómeno» significa para él: escindirse, devenir-se-otro en la identidad consigo mismo. Esta historia de la experiencia del aparecer fenoménico del espíritu empieza a despuntar en la más extrema distancia perteneciente al más inmediato y unilateral estar-referido del saber al Esto. Y la historia prosigue su andadura cuando, desde esta perdición, el espíritu vuelve a encontrarse a sí mismo; por decirlo con el sentido anteriormente especificado: se absuelve a partir de lo relativo para disolverse en el interior de

[33] Cf. supra pp. [25]-[37].

sí. Esta absolvencia del espíritu a partir de lo relativo ocupa ahora en la disposición general de la obra un estadio destacado; a saber: el que consiste en el tránsito de A y B, tomados conjuntamente, a C. Ya vimos muy a grandes rasgos que con C se entra por vez primera, propia y expresamente, en el reino del absoluto y que a partir de ahí se encajan uno con otro los dos apartados de la obra.

La absolvencia del espíritu a partir de lo relativo es en el interior de sí una superación de la escisión y desgarramiento de la conciencia en sus propias unilateralidades. En tanto tal superación, la *absolvencia* es por ello, digámoslo así, redención del desgarramiento. En tanto absolvencia, el absoluto deviene *absolución*. Por eso no es casual que la finitud a superar dentro de la «Fenomenología del Espíritu» salga a relucir sobre todo justamente en el estadio citado, donde la escisión de la conciencia es [108] sabida por esta misma sin por ello ser superada en este saber; bien al contrario, este saber justamente agudiza el desgarramiento. A esta conciencia que es consciente de su escisión Hegel la denomina la «conciencia desdichada». La segunda parte de la extensa sección B por ello trata en su última parte[34] —que conduce de manera inmediata a C— de la conciencia desdichada. La desdicha, el desgarramiento de la conciencia que está presente en tanto consciente, debe ser conducida a la unidad de la dicha del absoluto. Pero esta dicha, justamente, no es la beatitud vuelta sobre sí que simplemente hubiese arrojado fuera de sí a toda desdicha, sino que se trata de la dicha que domina a toda desdicha y que, justamente por ello, la requiere por sí misma.

La copertenencia de desdicha y dicha —no en un tercer término, sino en la dicha que justamente por ello se hace consigo de manera tal que deja que le pertenezca la desdicha—, este modo de copertenencia de lo que está escindido en algo uno, constituye la *verdadera infinitud de lo finito*.

Con respecto al concepto hegeliano de infinitud, debe repararse en la siguiente duplicidad:

1. Tempranamente —es decir, tan pronto como se decidió por la filosofía, por tanto tras su período teológico de juventud—, Hegel ya ancló a la infinitud allí donde de modo indiscutible, atendiendo a la tradición y al planteamiento de la filosofía

[34] II, 158-173 [trad. pp. 128-139].

occidental, el problema del ser hunde sus raíces: en el λόγος. Esto se expresa en la versión que ofrece del pensar y de la lógica como conocimiento especulativo; es decir, como dialéctica. Por consiguiente, la dialéctica está fundamentada —como ya hemos subrayado una y otra vez— en lo *intrínseco de la Cosa* del *problema* del ser cuando tal problema es aprehendido específicamente; esa dialéctica en modo alguno es la hábil brujería del «no sólo... sino también» que se presta para todo y de la que se cree hay que hacerse cargo porque impone respeto o incluso hechizo como un [109] instrumento de poder por cualesquiera razones basadas en un desentenderse del peso propio de la Cosa de la filosofía (el problema del ser).

2. Pero lo segundo está en íntima conexión con la fundamentación lógica de la infinitud (lo que significa, al mismo tiempo, la transformación de la lógica del entendimiento). En efecto, con Descartes y *por lo que hace al contenido,* la metafísica no recibe ningún desarrollo directo y nuevo de su problema, pero sí una expresa transposición —es decir, una orientación en cierto respecto más radical del λόγος, de la *ratio*— al terreno que tiene más a mano: el ego, la cogitatio, el yo, la conciencia. Desde ahí también se abre camino, es verdad, una reestructuración respecto al contenido, como queda patente en la monadología leibniziana como teoría radical de la substancialidad de la substancia. Esta, en cierto respecto, es decir, prekantianamente, es una forma previa de la tesis fundamental hegeliana de que la substancia es en verdad sujeto. Pero ello requería primeramente de la obra kantiana para así ganar en lo trascendental un claro horizonte de la problemática metafísica y de que después Fichte, en el trabajo concreto de su doctrina de la ciencia, asentase primeramente, aun cuando de forma incompleta, la absolutidad del yo.

Pero fue sobre Hegel sobre quien, dentro de la actualidad viva de las obras de Kant y Fichte y condicionado por la doctrina de Schelling de la identidad, recayó la tarea de instalar a la esencia de la infinitud verdadera y lógicamente concebida en la esencia de la egoidad, de la subjetividad, o sea, dejarla surgir a partir de ésta, es decir, concebir al sujeto como espíritu absoluto.

Ambas —como podríamos decir de una manera abreviada: la fundamentación «lógica» y la fundamentación «subjetiva» de la infinitud— fueron ya llevadas a cabo en las exhaustivas investiga-

ciones que nos han sido transmitidas como manuscritos de la actividad docente de Jena. Pero ahí la tarea todavía está en sus inicios y, sobre todo, en el marco de la controversia que permite situarse frente a la tradición transmitida; todavía no ha encontrado su propia forma necesaria. Esto acontece por vez primera en el *Sistema de la ciencia;* su primera parte, la «Fenomenología», expone [110] la fundamentación citada por nosotros en segundo lugar, la que fundamenta a la infinitud en el sujeto y como sujeto, mientras que la segunda parte, la «Lógica», lleva a cabo la fundamentación citada en primer lugar, la fundamentación lógica, la cual de una manera necesaria y conforme a la Cosa, se funda en la segunda.

Con el fin de procurarnos únicamente una idea de la primera fundamentación lógica de la infinitud que Hegel realiza, decisiva para todo lo que sigue, ofreceremos una breve indicación del debate de la infinitud en los manuscritos de Jena. Debemos renunciar a llevar a cabo por nuestra parte de una manera realmente efectiva el depliegue de la infinitud allí llevado a cabo.

De inmediato salta a la vista que la infinitud es desarrollada en estrecha conexión con una superación especulativa, o sea, al mismo tiempo, con una fundamentación y determinación[35] de la tabla kantiana de las categorías y que, con igual vigor, ello se traduce en una nueva delimitación de la metafísica antigua (Platón y Aristóteles). La esencia de la infinitud «es el absoluto asumir de la determinidad, la contradicción que se cifra en el hecho de que la determinidad no es en tanto es, y es en tanto no es»[36]. Aquí ya aparece con claridad la orientación de la determinación de la infinitud hacia el «es» y el determinar (síntesis, simple) de la proposición, λόγος, pero en el sentido de que la simple sentencia, el habla, es en el interior de sí réplica, contradicción.

La «oposición absoluta, la infinitud, es esta reflexión de lo determinado en el interior de sí mismo, que es otro que él mismo; esto es, no un otro sin más, frente al que sería para sí indiferente, sino lo contrario inmediato y que en tanto es esto, es él mismo. Esta es únicamente la naturaleza verdadera de lo finito: que es infinito, que se asume en su ser. Lo determinado, como tal, no

[35] Cf. infra, pp. [148] y ss.

[36] Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. G. Lasson, p. 27.

[111] tiene otra esencia que esta absoluta inquietud de no ser lo que es»[37]. El «movimiento absoluto puro, el ser-fuera-de-sí en el ser-en-el-interior-de-sí»[38].

Y conforme a ello: «Este es, para recordarlo aquí de manera provisional, el verdadero conocer del absoluto: no que meramente quede comprobado que lo uno y lo múltiple son uno, que sólo éste sea de manera absoluta, sino que en lo uno y lo múltiple mismos, el ser-uno de cada uno es puesto con el otro»[39].

A la esencia de la infinitud pertenece esta reflexión de lo determinado sobre sí mismo y no justamente la reiterada huida a un otro fuera de él. Pero esta reflexión de lo otro a lo uno por la que lo diferente llega a ser no-diferente y en la que lo diferente sigue siendo mantenido y asumido, esta reflexión que caracteriza a la esencia de la infinitud, es realmente efectiva de una manera propia en el yo. Pues en tanto el yo se pone *como* yo, se diferencia así de sí mismo, y ello de manera tal que justamente lo diferente no cae fuera de dicho yo, sino que llega a ser visible como lo propiamente no-diferente, como lo que es de sí mismo. De esta forma se hace patente la interna conexión existente entre las dos fundamentaciones de la infinitud, la lógica y la que se basa en el yo, la subjetiva. Lo infinito de verdad realmente efectivo, en el sentido lógico ya explicado, es el sujeto, y de una manera más precisa —como debe mostrarse en la «Fenomenología»—, el sujeto absoluto en tanto espíritu.

Inversamente, de ello extraemos para la controversia que el sujeto, el yo, es primeramente aprehendido como «yo pienso», es decir, lógicamente. Pero porque esto lógico es lo dialógico-dialéctico, Hegel y el idealismo alemán en general, a partir de la egoidad pueden concebir en este momento a la totalidad del ente en su ser como infinitud. Lo que así también se expresa es la manera en que la infinitud misma es el λόγος propiamente dicho en tanto concepto.

[112] Esto podría bastar para poner en claro a dónde se encamina nuestra controversia hermenéutica.

La consideración absolvente de la certeza sensible arroja el

[37] Ibid., p. 90.
[38] Ibid., p. 31.
[39] Ibid., p. 33.

siguiente resultado: conforme al modo de su saber, ella pretende fijar al Esto *singular;* pero su verdad, que ella misma ya verbalizó en la palabra «esto»; es un universal. Pretendiendo fijar a lo singular, no toma a su verdadero; no es percepción* y, sin embargo, en cierta manera ya es tal: en tanto tiene consigo a lo verdadero, aunque, por supuesto, sin tomarlo propiamente. Así pues, la certeza sensible misma ya confirma de antemano el derecho y la necesidad de la percepción; es decir, el saber absolvente de la certeza sensible es impelida por encima de ésta hacia el saber del saber como percepción.

Con anterioridad no hemos pasado por alto la dificultad que ofrece para su comprensión la «Fenomenología del Espíritu». *Que* esta obra es difícil es algo que no requiere ser demostrado pormenorizadamente. Que es *difícil* tampoco significa de suyo algo sobre lo que deba hablarse mucho. Sin embargo, es provechoso y necesario tener ante los ojos el *fundamento* de la dificultad. Este radica en el hecho de que la obra comienza en seguida *absolutamente* y exige la construcción constantemente absolvente, reconstructora. Que comience *en seguida* absolutamente es algo admisible. Pues sólo puede comenzar absolutamente en seguida —o nunca—, pero jamás poco a poco. La obra nos recibe con la exigencia de que nosotros mismos constantemente nos comportemos absolutamente, ¿y qué sería más difícil para lo más finito que ser finito?

¿Pero acaso nuestra comprensión no correspondería entonces a la obra cuando —sin añadir nada— simplemente la acompañamos? Ciertamente se trata de acompañarla; pero el mero hecho de volver a hablar de ella, de volver a leerla, de volver a contarla, por ejemplo en breves resúmenes, no es de ninguna ayuda y experimentamos —ahora o más tarde, es indiferente cuando ocurra esto— lo asombroso que es el hecho de que la obra permanece muda si no añadimos nada. Como mínimo tenemos que aportar una pregunta viva y las exigencias que de ella se derivan respecto a un tratamiento adecuado. Sólo así se pone en [113] *movimiento* el contenido y el interno movimiento de la obra; antes

* Orig.: *Wahrnehmund.* A partir de ahora, y como se acaba de hacer notar en el propio texto, se hará valer la propia composición del término «percepción»: la acción *(-ung)* de «tomar» *(nehmen)* a lo que es «verdadero» *(wahr).*

que el material captable aisladamente, lo decisivo son sus transiciones. Las transiciones deben ser recorridas y jamás serán alcanzadas mientras solamente nos situemos en una u otra orilla y discurramos de acá para allá.

Pero lo que Hegel, y nosotros de igual manera, impulsa a poner en camino es la *pregunta* por la esencia del ser. Los modos del preguntar y del responder se entrecruzan.

Hegel no plantea esta pregunta por la esencia del ser, pero ofrece la respuesta a la pregunta por la esencia del ente, respuesta exigida desde hace tiempo por el interno imperativo de la tradición transmitida, aportando la tesis fundamental según la cual dicha esencia es la infinitud. Lo que esto quiere decir lo hemos dilucidado sucintamente en tanto consideramos: 1, la fundamentación lógica, y 2, la fundamentación subjetiva de la infinitud. Pusimos en claro cómo la infinitud surge desde el «es» del enunciado simple como determinación de algo y como algo. Esta infinitud no alude a una secuencia ininterrumpida de determinaciones una detrás de otra, yendo sin fin de una a otra, sino que, al contrario, alude al retorno de algo en el interior de sí mismo, a la reflexión de un determinado en el interior de sí mismo, de manera tal que así lo determinado, en cuanto lo otro, retorne a lo uno y que lo otro, como su diferenciado, al mismo tiempo acoja a éste en el interior de sí y, de esta manera, llegue a ser en la unidad con él lo no-diferente, permaneciendo conservado con él en la mismidad.

Así, vistas las cosas desde fuera, lo milagroso es el hecho de que este concepto de la infinitud encuentre también inmediatamente la confirmación de su verdad y su concreción en el *yo*, pues el yo es lo realmente efectivo que en tanto se pone a sí —«Yo soy yo»—, se diferencia de sí, pero de tal forma que así lo diferente no cae fuera de lo que la diferenciación lleva a cabo, sino que es recogido y puesto al abrigo en lo diferenciante. En el yo, esta peculiar diferencia de lo no-diferente es realmente efectiva, y en virtud de ello la diferencia lógica, la «determinidad», y con ello el [114] concepto lógico de la infinitud, están arraigados en el yo (la lógica como pensar es un *yo*-pienso); la lógica así orientada no es una doctrina de la proposición desgajada del yo, sino una lógica que necesariamente engloba a la egoidad; por decirlo de acuerdo con Kant, frente a la lógica formal está una lógica trascendental,

pero una lógica trascendental que ha comprendido que justamente en razón de que el λόγος es en sí infinito, para el pensar es esencial la egoidad; es decir, la realidad efectiva de lo infinito es sujeto, o sea, en sentido absoluto, *espíritu*.

[115] Capítulo segundo

LA PERCEPCION

8. *La conciencia de la percepción y su objeto*

a) La percepción como mediación y tránsito entre la certeza sensible y el entendimiento

Ahora se nos da un nuevo objeto que, de una manera más precisa, resulta necesariamente del primero. Según su carácter fundamental, el nuevo objeto es para nosotros, los que sabemos de una manera absolvente, de nuevo y ante todo, un saber: la percepción. Sin embargo, la necesidad de su objetividad es para nosotros, en tanto necesidad de la mediación, diferente de la necesidad de la objetividad de la certeza sensible como necesidad de la certeza sensible a mediar y ser ofrecida a la mediación, por así decirlo, como su posible víctima.

Pero como no simplemente acompañamos a Hegel, sino que lo acompañamos *interpretándolo,* es importante reparar en este lugar en lo siguiente: la percepción nace para nosotros; pero justamente, así pues, *no* estaría frente a nosotros en tanto objeto absolvente (mantenido en la absolvencia), en el caso de que nos conformásemos con la diferencia mencionada anteriormente entre la percepción qua objeto y la certeza sensible qua objeto. Pues la percepción como lo mediado no es tal sólo en el sentido de lo necesariamente *obtenido como resultado de la mediación* desde la

certeza sensible, sino también, al mismo tiempo, en el sentido de lo emplazado en el *medio,* y esto significa: su objetividad absoluta sería unilateral, así pues, no captada de una manera absoluta si en este momento sólo quisiésemos tomarla atendiendo al lado de la certeza sensible y su *procedencia* absolvente. Precisamente ahora importa tomarla de una manera realmente efectiva como medio entre...; es decir, considerarla ya atendiendo al otro lado hacia el [116] que en tanto «medio» y «entre» debe ser mediada, llevándola hacia allá y más allá en la dirección de su *advenir* absolvente. Como medio ya es justamente *tránsito hacia...;* el movimiento de la absolvencia tiene en ella, por decirlo así, su inquietud realmente efectiva y genuina.

En la percepción no hay quietud alguna. Por eso ya debe salir a la luz en el interior de ella misma lo otro hacia lo que transita. *En el interior de ella misma:* no sólo como *resultado* necesario, como ella misma lo era respecto a la certeza sensible. Pues, al mismo tiempo, pertenece a ella lo que *será de ella.* Ella sólo *es lo que* es en su *haber sido* y *advenir.*

Si aquí se da a propósito una indicación referida a los momentos *temporales* en el «*ser*» de lo dispuesto para ser sabido de manera absolvente, ello se hace con el total convencimiento de que al obrar así vamos más allá de Hegel y, a decir verdad, no simplemente en una dirección que casualmente no dejó de convertírsele a él de manera propia en problema, sino en una dirección que, una vez desbrozada, se dirige *contra* él. Pero eso sólo ocurre cuando la problemática fundamental, a saber, la del tiempo, *esté desarrollada ella misma partiendo del problema del ser.* Buscar únicamente lo que Hegel y otros han dicho sobre el tiempo no es suficiente y, además, supone un conocimiento totalmente equivocado del problema, pues lo que importa es ver que *Hegel determina al tiempo del mismo modo que determina al yo,* es decir, *de una manera lógico-dialéctica,* a partir de la idea del ser ya decidida de antemano.

Es verdad que Hegel, como ya vimos, habla a veces del ser-sido, pero nunca del advenir. Esto concuerda con el hecho de que, para él, el pasado constituye un carácter destacado del tiempo; el pasado es el pasar y lo pasajero, lo siempre pasado.

Con ello encontramos aquí una orientación respecto al tiempo, respecto al pasado, y de esta manera se muestra aquí otra vez,

de otra forma y por cierto de una forma totalmente radical, la «encrucijada».

Aun cuando en la exposición hegeliana de la percepción se [117] muestra una arquitectónica que se corresponde a la del tratamiento que recibe la certeza sensible, no obstante su dinámica específica es otra. Y de una manera más precisa ello se debe al hecho de que la percepción, en tanto el medio resultante de la mediación, media en el interior de sí misma a lo tercero: el entendimiento. Igual que la percepción es en un respecto la verdad de la certeza sensible, así, en tanto esta verdad, ella es justamente, al mismo tiempo, la no-verdad del entendimiento.

Conforme a ello, es importante leer de un modo conveniente ya el título de la segunda parte de «A. Conciencia.» El tratamiento de la primera parte ya nos ha ejercitado para acometer esta lectura. Su título, «La certeza sensible», es dilucidado por «el Esto y el pretender fijar», y ahora el título «La percepción» es dilucidado por «la cosa y el engaño». La cosa y el engaño, el Esto y el pretender fijar, ofrecen el aspecto de una mera yuxtaposición y enumeración de los dos momentos ininterrumpidos de la conciencia (lo sabido y el saber de...). Pero resultó que el pretender fijar es ambiguo. Al expresar el hecho de que el objeto es esencialmente un objeto fijado en el pretender, es el mío —o sea, el suyo para el saber sensible—, con eso se dice que la verdad del objeto retrocede a una verdad superior qua percepción. En correspondencia con ello, en el título para la segunda parte, la expresión «engaño» dice más de lo que al pronto debiera suponerse. Primeramente podría significar solamente que nosotros, al percibir las cosas, podemos caer presa del engaño; que la percepción puede ser tanto verdadera como falsa. Pero eso sería una mera constatación de lo que a veces «pasa» en la percepción y no algo que pudiese reclamar ser reconocido —es decir, ser sabido de forma absolvente—, como perteneciente de una manera necesaria a la esencia de la percepción. Pero lo que con ello se quiere decir es esto: que la percepción es *en el interior de sí* un engaño y, de una manera más precisa, un continuo engañarse-a-sí-misma y convencerse-a-sí-misma-de-algo; que ella «es» tal en tanto el *ser* de la percepción es aprehendido de una manera absolvente, la única forma, según Hegel, en que puede aprehendérselo. En el percibir incluso ya hay un cierto modo de entender de qué se trata, es

decir, un entendimiento, pero este dárselas de entendido sería mera «sofistería»[1]. El modo de entender de qué trata algo no [118] pertenecería al entendimiento puro, sino al entendimiento que percibe. Por eso también importa de una manera esencial que en la exposición absolvente de la percepción se muestre cómo en la percepción misma y para ella se instala con toda comodidad el dárselas de entendido y un reflexionar que resulta ser el juego de los poderes de las «abstracciones vacías»[2]. Este entendimiento que percibe es el «a menudo llamado sano sentido común»[3].

Al igual que como para Platón, Aristóteles y Kant, la sofística y la apariencia sofística cada vez se encuentra determinada conforme a la verdad y al nivel *de su* problemática filosófica fundamental, así también para Hegel el entendimiento común tiene *su* manera determinada de ser. Pero atendiendo a su raíz, ésta es la misma que está en acto desde que la filosofía se ha hecho realmente efectiva.

Sin embargo, tampoco esta interpretación del engaño debería tomarse unilateralmente como si se tratase de demostrar solamente *que* el entendimiento común ejerce lo contrario de su esencia* en la percepción. Lo que importa es mostrar que la percepción, *porque* en ella habita el entendimiento percipiente, *justamente por ello,* sucumbe en sí misma; es decir, es de verdad medio y tránsito, no algo permanente.

Pero este sucumbir en modo alguno significa un volatilizarse, un dispersarse en la nada: de esta manera justamente no se concebiría el medio en su función de mediador y tampoco como tránsito verdadero que conduce a otra cosa. Por eso cuando Hegel habla del «sucumbir», al mismo tiempo hay que prestar oídos a lo positivo en lo negativo: el sucumbir es el regreso-al-fundamento**. La certeza sensible llega por vez primera al entendimiento por la mediación de la percepción, alcanzando en

---

[1] II, 97, 99 [trad. pp. 80, 81].

[2] II, 98 [trad. p. 80].

[3] Ibidem.

* Orig.: *sein Unwesen treiben.* Con independencia de la traducción literal propuesta, también debería de tomarse en consideración el sentido que la expresión posee en el habla de todos los días: «actuar a capricho», «enredar», «obrar con independencia de las reglas aceptadas», etc.

** Orig.: *zugrundegehen* («sucumbir»), *Zum-Grunde-zurückgehen* («regreso al fundamento»).

[119] el entendimiento su fundamento como modo verdadero de la conciencia. Así, por vez primera, el *todo* en el cual están estos tres —la *conciencia* (A)— llega a sí mismo, es decir, se convierte en *autoconciencia* (B).

Lo que justamente no debemos olvidar en la presente fase es que la segunda manera de saber que nos ha surgido, la percepción, es *conciencia* y, a pesar de la reflexión que se impone en ella, *no* es *autoconciencia.* Por decirlo positivamente: también la percepción es y sigue siendo conciencia; es decir: un saber que en su manera de saber y conforme a ella siempre y en primer lugar se dirige al objeto como a lo otro, lo extraño, y por lo pronto encuentra en éste a lo verdadero y a la esencia de sí mismo. Sólo que la percepción no quiere tener como objeto suyo al Esto, únicamente a lo *singular fijado en el pretender;* en tanto percepción, ella toma para sí lo *verdadero* *. Pero éste es necesariamente un universal. Y esto significa: algo simple que por la negación es un «ni esto, ni aquello», un No-Esto, y ello en concreto de tal modo que en esta negatividad, al mismo tiempo (positivamente), le es indiferente ser tanto esto como aquello (el concepto dialéctico-especulativo de lo universal).

En cuanto la percepción qua conciencia —a diferencia de la autoconciencia— todavía pertenece al saber inmediato, tiene a lo inmediato no ya en lo singular, sino en lo universal. Ella es, en su totalidad, «inmediatez universal»[4]. Pero justamente algo así como una «inmediatez universal», inmediatez de lo universal, ya está corroída en el interior de sí por la contradicción, es claro, en cuanto lo universal —como vimos—, solamente es de manera esencial en y como negación de lo singular, por tanto como mediación. Por eso esta esencia plena de contradicción de la percepción de ninguna manera se puede mantener por sí, sino que se destruye a sí misma.

Hay que destacar una y otra vez que esto no se describe como proceso de la conciencia, sino como visto en el absoluto. Mientras [120] no se mantenga esta posición de la mirada y se acerque ingenuamente, uno *tiene que* maravillarse de cómo en ello la percepción llega a destruirse a sí misma, pues el entendimiento común no ve

* Cf. nota de p. [112].
[4] II, 86 [trad. p. 72].

ningún motivo para eso, sino que ve a la percepción emplazada en sí misma, como algo que está presente ante la mano.

En tanto llega a su exposición la historia de la experiencia que *nosotros* dejamos hacer a la percepción consigo misma, lo que hay que mostrar es cómo la percepción se rompe en sí misma y media a otro. Para eso es necesario partir de lo que es encontrado como percepción qua conciencia.

b) La cosa como lo esencial de la percepción; la coseidad como unidad del También de las propiedades

Como modo del saber, la percepción también muestra sus momentos, de manera que lo Uno —a saber, lo percibido, el objeto— es lo esencial y lo otro —el percibir— es lo inesencial. El reparto de la diferencia entre lo esencial y lo inesencial es, por tanto, unilateral y fácil de ver en esta unilateralidad. El objeto de la percepción es la cosa, esta cosa, «esta sal»[5], como este Uno simple que está siendo totalmente para sí; este Uno en la unidad inmediata y en la reunión de la sal blanca, de sabor salino, conformada cúbicamente, con peso, etc. Los momentos reunidos en esta cosa una y justamente no divergentes en la cosa percibida, están separados y desplegados en el percibir, en el movimiento del percibir. De qué manera ocurre esto, de nuevo lo muestra el enunciado en el que la percepción se expresa. Ella no dice únicamente, como la certeza sensible: esta sal —con lo que, como veíamos, incluso lo dicho ya no dice lo que es fijado en el pretender, pues sal es algo universal—, sino que la percepción dice: esta sal es blanca *y* de sabor salino *y* cúbica *y* con peso, etc. Lo que la certeza sensible, en cierta medida, dice en contra de su [121] propia intención —la sal, algo universal—, la percepción lo expresa de manera que dice *lo que* la sal es aquí. Pero este movimiento desplegante del percibir es lo inconsistente frente a lo cual el simple objeto mismo, la cosa, es indiferente.

Por eso importa al pronto desarrollar en su esencia lo que en la percepción es lo verdadero: el objeto, y esto, naturalmente, en el nivel y a la luz en la que él está ahora en cuanto *nacido* de la certeza sensible. Porque, como nacido de ésta, es y sigue siendo

---

[5] Idem.

de todos modos un objeto *sensible*. Pero su verdad es lo universal. Pero nosotros comprendemos a la universalidad como *simplicidad mediada*. Es esto lo que expresa la misma percepción: el objeto es «*la cosa de muchas propiedades*»[6]. Si debe desarrollarse lo verdadero de la percepción, esto sólo puede significar que se exhiba aquello que constituye la coseidad de la cosa, que se muestre cómo la coseidad hace de ella una cosa. De nuevo importa cumplir una construcción absolvente del objeto de la percepción; es decir, de la cosa. En esta construcción debe confirmar su verdad la plena esencia de la percepción.

Para este cometido Hegel resalta al objeto de la percepción frente al de la certeza sensible. Ello no es un arbitrario proceder comparativo, sino que radica en la naturaleza de la Cosa, porque el objeto de la percepción se ha desarrollado partiendo del objeto sensible y por eso tiene una relación históricamente acontecida; históricamente acontecida, en el sentido del acontecer de la Fenomenología misma. El objeto de la percepción ya no es aquel objeto que fue objeto de la certeza sensible: el Esto, o para quedarnos con el ejemplo de la percepción que da Hegel: esta sal que está encima de la mesa del comedor. La percepción no pretende fijar simple y solamente a «esta sal» y nada más, sino que [122] la toma como *verdadera,* se toma en serio el hecho de que aprehende a esta sal como *lo que* el Esto es, así como el hecho de que este Qué, lo universal, es su objeto. Y aún más: es su objeto en tanto la percepción lo toma como lo que él es. ¿Qué *es* él? Es lo que en el inmediato decir «es» puede tomarse en él, puede preservarse inmediatamente, pudiendo de esta manera ser enumerado.

Esta sal es blanca y de sabor salino y cúbico y con peso, etc. Esta sal es tal y cual. En tanto el Esto es tal y cual, no es simplemente Esto; en el No-Esto el Esto está asumido. No-Esto en modo alguno significa nada, sino que el Esto, en tanto no sólo es el Esto, es tal y cual. *Lo que* es en el no-ser-esto, es un contenido y el contenido proviene del Esto, de lo que él es. ¿Qué es él? Blanco, de sabor salino; por tanto, no *este* blanco, *este* sabor salino en el que sólo se pretendería fijar en su Qué a lo que es del Esto, pero no al qué mismo; lo que ahora tomo no es lo que es

[6] II, 85 [trad. p. 71].

del esto, sino su Qué. Por tanto, es blanco y de sabor salino. Lo que el Esto, el objeto, es, el *qué-es,* es un universal. Pero en este universal —blanco, de sabor salino— queda guardada la inmediatez del Esto, la inmediatez de lo sensible. Si tomamos así esta sal, como también la proposición lo expresa, si, por tanto, ni pretendemos fijar simplemente al Esto, ni tampoco trajinamos más allá de la percepción, entonces tomamos lo blanco y lo que tiene sabor salino, y lo pesado, etc. Diferenciamos estos universales, los separamos a unos de otros, tomándolos como muchos y así a los muchos de manera tal que cuando nos fijamos bien todos ellos son indiferentes unos frente a otros. Con ello los términos enumerados están todos y de la misma manera, simplemente referidos a sí mismos: blanco, de sabor salino... Sin embargo, estos elementos indiferentes no se encuentran alineados uno detrás de otro por un mero «y», sino que en tanto estos muchos son indiferentes, es decir, cada uno tiene la misma validez que el otro, son lo que esta sal es. El Esto en su qué es blanco, así pues, el Esto es de sabor salino; no es simplemente blanco y de sabor salino, sino «y *también*». En este «también» se expresa el «al igual que como el blanco, así también». Sin embargo, en este «al igual [123] que como», los elementos que son indiferentes entre sí concuerdan y se unen al mismo tiempo. El «y» es la mera coexistencia de lo indiferente. Pero el También es la coexistencia de lo indiferente en una simultánea *coordinación respecto a lo mismo,* lo cual no radica en el «y».

La manera en que los muchos indiferentes están juntos, sin afectarse a pesar de ello mutuamente más, es el *También.* El También es el medio de la coseidad, el simple conjunto de muchos. Los posibles modos de este conjunto en el También nos son ya conocidos: el Aquí y el Ahora (espacio y tiempo). Esta sal en su simple Aquí es, *reunida, lo que* el Esto es *positivamente;* es decir: lo que como *mero* Esto *no* es. El *También* es la «unidad indiferente»[7], o mejor, la *unidad de los indiferentes.* En tanto la cosa es algo así como un Uno que está siendo para sí, de forma manifiesta hemos ganado con la unidad de los indiferentes *un* carácter de este Uno; un carácter en el que se expresa que este Uno, el simple También, remite *en el interior de sí* a algo múltiple.

[7] II, 87 [trad. p. 73].

El También mantiene reunido a esta pluralidad, aunque sólo sea de manera que en ello el También universal es indiferente frente a la pluralidad y, de esta manera, deja ser indiferentes *también* a ellos entre sí. El También es por eso, más exactamente, la unidad indiferente de los muchos indiferentes entre sí, pero copertenecientes.

Con ello aprehendemos algo de la esencia de la cosa, de la coseidad, en cuanto objeto de la percepción, sin entender todavía *cómo* en ello la cosa puede ser, en cada caso, esta cosa que es —o como dijimos al principio: la cosa de muchas propiedades. En tanto todavía no entendemos eso partiendo del También, resulta que éste no es capaz de determinar plenamente a la esencia de la cosa, aunque ya en el También se anuncia algo más de lo que [124] pertenece a la cosa; a saber: el *tener propiedades*. En la unidad del También radica la indicación de eso, pues el También de los muchos muestra su *pertenencia* en la que todos son equivalentes al ser *indiferentes* entre sí; es decir, un cierto ser-*propio*-de: propiedad *. Sin embargo, con eso se gana el ser esencial de la propiedad tan poco como el de la cosa; ambos asuntos se copertenecen. Solamente si se determina la coseidad de tal manera que entendemos partiendo de ella *cómo* se convierte en cosa, es decir, cómo le pertenece su carácter de ser según las propiedades y lo que este mismo es, solamente entonces obtendremos la plena esencia de la cosa, del verdadero objeto de la percepción. Pero si con eso obtuvimos la esencia de la percepción, por lo pronto queda por aclarar por qué para la percepción lo esencial es su *objeto*.

* Orig.: *Zugeeignetsein - Eigen-schaft*. Lo que así se quiere hacer valer mediante el uso de guiones y cursiva es la raíz común que posee la «propiedad» *(Eigenschaft)* y el «ser propio de» *(Zugeeignetsein)* en la que se dilucida el carácter que compete a la «propiedad»; tal raíz común es la conexión que ahora se quiere hacer patente entre lo que es «propio», «perteneciente a» algo *(eigen)* y el «ser propio»*(eignen)*. La «propiedad», dice, pues, «lo constituido de acuerdo a» *(-schaft)* lo que es «propio» *(eigen)*. La traducción propuesta quiere reproducir el juego que así se establece, al tiempo que debe señalarse que el «ser propio de» debe ser comprendido tanto desde la correspondencia que se establece con la «pertenencia» *(Zugehörigkeit)* aludida anteriormente —por la que se da a pensar que todo «ser propio» de algo es ya una forma de «pertenecer» *(gehören)* a algo—, como desde el sentido activo de «estar dirigido hacia» que se conserva en el significado estricto del término alemán: «dedicar», «obsequiar», «donar», etc.

c) La unidad excluyente de la cosa como condición del ser-propiedad; el ser-propiedad del objeto de la percepción y la posibilidad del engaño.

Si atendemos a la proposición de la percepción «esta sal es blanca, de sabor salado, etc.», entonces en la enunciación no solamente está contenida la enumeración de lo que el Esto es *también,* sino que la enunciación acentúa en cierto sentido que esto es blanco —y no negro—, de sabor salado —y no dulce—, cúbico —y no redondo—. En esta acentuación radica una *exclusión* de lo contrapuesto y en esta exclusión generalizada en la negación *se* da lo que en cada caso el Esto es «también»: *su determinidad.* Pero en tanto estos múltiples También llevan consigo en cada caso una contraposición en el interior de sí, la unidad que los une no puede ser la de la indiferencia simple. Tanto los múltiples están contraponiéndose en el interior de sí mismos, tanto más su unidad es una unidad que contrapone. La unidad de los También, de los indiferentes, no agota a la coseidad, sino que ésta misma, como unidad de los múltiples que se contraponen, es el Uno que se determina en la medida en que se contrapone y excluye a otro. Por esta unidad de la exclusión, la unidad se encierra en sí, deviene unidad para sí; de esta manera la coseidad [125] (el También) al pronto se convierte en cosa, en algo que está-siendo-para-sí, es autónoma.

Así, lo múltiple se convierte en lo que es esclavo de un algo que es constituyente de sí mismo; de esta manera, en el También lo mucho llega a ser, por lo pronto, según las propiedades, se convierte en *lo que es según las propiedades.* En la plena esencia de la coseidad se pertenecen la unidad de la indiferencia (el También) y la unidad de la exclusión (lo uno y no lo otro). Sin embargo, en tanto que esta unidad ensamblada es la simplicidad de un múltiple, de ello resulta el carácter de ser según las propiedades de los múltiples como propiedades. Pero así por vez primera nos encontramos capacitados para decir algo absolvente sobre lo que de inmediato encontramos en la ubicación inicial de la certeza sensible dentro de la objetividad de la misma; a saber: su «riqueza»[8].

[8] II, 73 [trad. p. 63].

La riqueza de la certeza sensible no pertenece a ésta[9]; es decir, en el modo de *su* saber no es capaz de que le *pertenezca* la riqueza en tanto sabida por ella y de una manera más precisa ello es así porque el pretender fijar fija en cada caso sólo al Esto singular, pero no al Qué; es decir, no pretende fijar a lo diverso y a lo múltiple en lo Uno. Sin embargo, a el percibir que toma a su objeto qua Qué universal justamente según las propiedades le puede *pertenecer,* atendiendo a su esencia, la riqueza. Solamente a el saber que en el interior de sí es un tomar, puede pertenecerle algo. El mero pretender fijar no tiene órgano para cosas tales como la pertenencia y la copertenencia.

El percibir mismo consigue saber este modo de su saber. Así nació para él ciertamente una conciencia peculiar. Si su objeto es necesariamente cosa —es decir, algo constituido por propiedades—, entonces si el percibir quiere tomar lo que para él es verdadero tiene que tomar siempre al Esto en su Qué *como* tal y *como* tal y cual. En este tomar que, por principio, el percibir extrae [126] de una multiplicidad, tal percibir puede equivocarse en lo que hace al Qué y tomar al objeto por lo que no es; el percibir *puede* engañarse. Esta posibilidad no está presente solamente como algo que, en ocasiones, hiciese acto de presencia en él o viniese de improviso desde no se sabe dónde, sino que esta posibilidad es una posibilidad del tomar mismo, del tener objetivo. Tal posibilidad pertenece a *cómo el objeto es sabido* y por eso es una posibilidad conscientemente sabida: «Lo percipiente tiene la conciencia de la posibilidad del engaño»[10].

Pero en todo eso ya está contenido el hecho de que, en el percibir, el tomar no es un mero aprehender. Pero al pronto fue tomado por tal y en relación con ello se lo hizo pasar por lo que en sí es inesencial para el objeto, por lo inconsistente frente al objeto, por lo no verdadero frente a él, asignando la verdad solamente al objeto. Pero si el tomar debiese ser de otra manera, si además el captar en el interior de sí pudiese captar una cosa por otra, entonces, en tanto percibir, en cada caso debería captar en la forma *debida.* El tomar como tal tiene que cuidar de qué sea lo verdadero. Tiene que preocuparse e idear, pensar, ser entendi-

[9] II, 85 [trad. p. 71].
[10] II, 88 [trad. p. 97].

miento, con el fin de que no se equivoque. De esta forma se abre la posibilidad de que la verdad de la percepción no caiga simplemente de una manera unilateral en el objeto, sino también, y del mismo modo, en el tomar. Pero entonces, la característica del objeto dado en primer lugar y el reparto de lo esencial y lo inesencial contiene, bien que oculta, una contradicción. Si y cómo ese es el caso, de nuevo tiene que mostrarse en este saber mismo. Debemos poner en marcha un percibir realmente efectivo y advertir cómo éste toma lo que para él es verdadero: lo verdadero que hemos caracterizado ahora mismo en la determinación esencial de la cosa con sus muchas propiedades. Con ello deben llevarse a la luz del día las contradicciones existentes en la esencia de la percepción.

9. *La contradictoriedad mediadora de la percepción* [127]

Por adelantado ya podemos decir ahora en dónde radica la contradicción de la percepción: ha de radicar en ella misma. Su saber y captar no es simplemente el pretender fijar entregado y arrojado a su propia suerte, que se resuelve en su Esto y queda implicado en él, sino que en la percepción ha de mostrarse una contradicción, en el tomar mismo ha de mostrarse un Contra-Esto *. El tomar toma al objeto como lo verdadero. Pero al tener conciencia del engaño, en cierto modo sabe que el tomar es lo verdadero: *él y no el objeto*. La percepción es justamente lo que es porque vive de esta contradicción sin tomarla en serio, sin saberla como tal y sin asumirla. Pero nosotros que hemos de saber la percepción absolventemente como un modo de la conciencia, tenemos que buscar precisamente en esta contradicción la verdad de la percepción. Por eso lo que importa es mostrar primeramente de un modo general cómo la percepción se contradice de la manera mencionada, siendo impulsada por consiguiente a una especie de círculo vicioso; pero a continuación lo importante es sacar a la luz expresamente la contradictoriedad de la percepción justamente en razón de la esencia de su objeto, esencia esbozada de una manera absolvente y en razón del modo de su saber.

* Orig.: *Wider-dieses* («Contra-Esto»), *Widerspruch* («contradicción»).

Desde aquí debe mostrarse cómo en el interior de sí, contradiciéndose, ella remite a un más allá de sí; por consiguiente, es en el interior de sí un algo que media y da a mediar algo otro. Sin embargo, esto otro, por su parte, solamente puede ser un modo del saber: el entendimiento.

a) La posibilidad del engaño como fundamento de la contradicción de la percepción en el interior de sí como tomar y reflexión

De lo que se trata es de hacer la experiencia, con la percepción y en una percepción realmente efectiva, de cómo está constituida tal percepción. *Nosotros* hacemos la experiencia, o sea, nosotros [128] permitimos a la percepción hacer la experiencia consigo. Lo que así se dice es que el trasladarse al «percibir realmente efectivo»[11] en el que la percepción debe hacer su experiencia, acontece *ahora por primera vez;* es decir, después de que el objeto de la percepción ha sido construido por nosotros.

Al percibir de una manera realmente efectiva esta sal blanca, de sabor salino, etc., *¿qué* tomo ahí cuando tomo en tal tomar realmente efectivo lo verdadero de ella, *y cómo* es el tomar mismo? Yo tomo esta sal blanca. Por lo pronto, el objeto se ofrece como *«uno puro»*[12]. Pero no me está permitido tomarlo así, lo prohíbe la propiedad que es universal. Así pues, *yo* lo he tomado de una manera no-verdadera, la no-verdad cae en el tomar, porque, naturalmente, el objeto es lo verdadero. Pero si no lo tomo como puro Uno, sino como el También que en cada caso exige la universalidad de las propiedades, entonces se muestra enseguida que tampoco de esta manera lo tomo correctamente, pues las propiedades están *determinadas,* se excluyen. Así pues, lo tomo como Uno excluyente. Pero tomándolo así, en la universalidad del También y del Uno, no tomo al objeto, sino a su medium en el que son para sí muchas propiedades determinadas singulares. Yo tomo en ello a la propiedad singular *para sí.* Si acontece esto, entonces no la tomo ni en el Uno, ni en la relación a otros, así pues en modo alguno como propiedad, sino que sólo tomo

[11] II, 89 [trad. p. 74].
[12] Ibidem.

inmediatamente al Esto singular: blanco. Sin embargo, este tomar inmediato del Esto es el pretender fijar. El saber del objeto, mi percibir se ha convertido en un pretender fijar.

Así, en la percepción realmente efectiva y atendiendo a *su* objeto, ha sido hecha la experiencia de que el aprehender no era correcto; el tomar se convierte en pretender fijar. Pero el pretender fijar se convirtió en el percibir. Por tanto, en esta experiencia el percibir *vuelve en sí mismo*. El percibir no toma a lo verdadero en un aprehender simple, sino que recoge a lo verdadero en el [129] percibir y así toma *en el interior de sí* y *sobre sí* la verdad de lo percibido. Así —de una manera correspondiente a como ocurría en la certeza sensible—, la verdad almacenada originalmente en el objeto es recogida en el saber.

De esta forma la conciencia, en tanto percibir, es reprimida sobre sí en la experiencia que ella debe hacer consigo; entendámoslo bien: a la luz del proyecto absolvente. ¿Pero cómo? No sobre sí como lo que ahora sería simplemente lo verdadero, pues el puro aprehender sin excepción ha dado pruebas de ser lo incorrecto. Así, la conciencia llega a diferenciar a su aprehender del objeto *en contra de* la no-verdad de su percibir. El tomar mismo precisa de la debida dirección. En tanto, y *sólo así,* la no-verdad del tomar ahora es «corregida»[13], cae también la corrección, la *verdad* del percibir, en el percibir. En consecuencia —y al pronto en una consideración totalmente genérica—, se ha expuesto el percibir como conciencia, como algo que ya no sólo se limita a tomar, es decir, se detiene en lo que ha de tomar, sino que es consciente de su reflexión en el interior de sí, de su ser-reprimido-sobre-sí. Un tomar reflexionado no sólo es simplemente un tomar que toma; pero un tomar que no-toma es una contradicción en sí.

No obstante, ahora esta contradictoriedad debe ser elaborada propiamente de una manera absolvente. Es decir: no debemos aprehender a Hegel mismo con los métodos del hegelianismo que nació muerto; no debemos maltratar a Hegel con la ágil brujería, aunque ya tísica, de una dialéctica desatada. De lo que se trata es de seguir aquello que Hegel dice en el Prólogo: «que la seriedad del concepto se hunde en su profundidad [la profundidad de la

[13] II, 91 [trad. p. 75].

[130] Cosa]»[14]. En concreto, de lo que se trata es de ahuyentar a la contradictoriedad que está en la esencia de la percepción y en lo que para ella es lo verdadero, en su objeto, en la cosa, desplegando así su estar impulsado contra sí y fuera de sí. Así es hecha la experiencia de que por el modo como el percibir mismo intenta apañarse con su verdadero e intenta conservarlo, al final se hace saltar por los aires al objeto en general.

Pero este saltar por los aires no es un simple dispersar en pedazos, sino una aniquilación dentro de la ya realmente efectiva —aunque no conocida— ligazón de la esencia de la percepción a una verdad más alta. En la experiencia que nosotros dejamos hacer sobre sí a la percepción en su raciocinar, la acercamos a su verdad absolvente. El despliegue de su contradictoriedad es, por un lado, la asunción de la verdad de la percepción —en el sentido de quitarla de enmedio—, pero, al mismo tiempo, asunción también en tanto elevación a la esencia propia. De lo que ahora se trata, así pues, es de recorrer las etapas concretas en las que sucumbe la verdad de la percepción, su objeto, la cosa, para así ver por último a qué nuevo reino se accede en ese sucumbir.

b) El reparto alternativo del Uno contradictorio y del También de la cosa que se produce en el percibir en tanto que tomar y reflexión.

El objeto de la percepción es la cosa; es decir, el Uno de muchas propiedades. El percibir mismo —a tal resultado nos vimos abocados— no es un mero aprehender, sino que en tanto le pertenece esencialmente la conciencia de la posibilidad del engaño, al aprehender le pertenece en propiedad la reflexión sobre el propio actuar, sobre el modo del tomar. Ambos, el aprehender y la reflexión, pertenecen a la percepción de tal manera que la percepción separa a uno de otra; pero no sólo eso, sino que en el percibir y en el aseguramiento del tomar verdadero de lo verdadero, juega y se sirve de una —la reflexión—, contra el otro —el aprehender—, y a la inversa.

[131] Este raciocinar que tiene lugar en el percibir mismo, constantemente despliega contradicciones en la percepción que reiterada-

[14] II, 6 [trad. p. 9].

mente procura remediar al tomar partido por una de las partes y declarar a la otra, separada de la anterior, como lo inesencial y nulo. Nosotros seguimos atentamente este juego, fijamos las unilateralidades, las comparamos, y al hacer eso vemos *cómo* la percepción se dispone a sucumbir en el interior de sí.

Lo verdadero es inmediato a la percepción y es, en primer lugar, la cosa, esto es, el Uno, lo *Uno singular*. Si ahora en este también se encuentran otras cosas, lo mucho de las propiedades —lo blanco y también el saber salino— entonces estos También tienen que ser tomados sobre sí por la conciencia. Pues sólo así, siendo apartados los También, en cuanto múltiples, de lo Uno, éste sería mantenido puro, en su verdad. El entendimiento raciocinante sólo puede tomar al Uno como lo Uno si omite de la cosa a lo mucho. Así pues, la conciencia toma sobre sí a los muchos También, y no cabe duda de que esto es algo totalmente admisible y evidente, pues la cosa es blanca sólo en tanto que es traída ante *nuestros* ojos, de sabor salado en tanto que es traída a *nuestra* lengua, cúbica en tanto que es traída a *nuestro* tacto. Tomamos sobre nosotros esta diversidad de propiedades en tanto los ojos, la lengua, etc., están separados en nosotros. Somos el medium universal que impulsa a separar, ofreciendo a los También un lugar, y recogiendo en *nosotros* a estos muchos También de la cosa, mantenemos para la cosa su unidad, la pura igualdad consigo misma.

Tal es uno de los caminos que sigue la percepción para acabar con la duplicidad según la cual la cosa es lo Uno y el También: borrar al También y trasladarlo al tomar. Pero las propiedades son lo que son en tanto determinadas; es decir, en tanto contrapuestas a otras, lo blanco a lo negro, etc. En virtud de estas determinidades, la cosa misma es justamente el Uno que es y *no* otra. Pero en tanto es un Uno, no tiene en sí a estas muchas determinidades y sus correlativas contraposiciones. La unidad es [132] la mera igualdad consigo misma en razón de la cual, en tanto Uno, la cosa es igual a cualquier otra una. Para estar contrapuesta como *Uno* y *no* ser *lo otro,* ella misma debe tener en sí las determinidades. Así pues, la cosa misma debe ser el También, los muchos, el medium universal en el que las muchas propiedades subsisten indiferentes unas separadas de otras.

Pero para mantener ahora en la cosa misma al También —tal

y como se exigió anteriormente—, el percibir debe tomar sobre sí la unidad. El entendimiento raciocinante sólo puede tomar a lo mucho como mucho si omite la unidad de la cosa. En cambio, el unificar a lo mucho que en cada caso también es la cosa —también blanca, también de sabor salino— sólo incumbe al tomar y a la conciencia y, concretamente, en tanto toma a la cosa como blanca y *en tanto que no* la toma algo que tiene sabor salino y a la inversa. Con ayuda de este «en tanto que» se mantiene el estar separado uno de otro de los muchos y no obstante toma conjuntamente a todos en lo Uno, en la cosa. En el fondo, el percibir toma sobre sí al ser-uno de *tal* manera que lo que es denominado propiedad «es representado como *materia libre*» [15]. La cosa se convierte así en una «colección de materias» [16] y lo Uno se convierte en la mera superficie abarcante, dada a partir del tomar.

Así, por una parte, tenemos al Uno carente de multiplicidad, y, por la otra, al También disuelto en materias libres y autónomas. Donde una de estas emerge, debiendo dejársela así, la otra es expulsada, y a la inversa.

Si echamos una ojeada de conjunto a todo lo anterior, lo que se muestra es que de forma repentina el percibir convierte alternativamente a su tomar no sólo en un Uno y posteriormente de nuevo en un También, sino que también convierte a la cosa en un También y en un Uno. Para la cosa misma —siendo considerada según su sentido perceptivo, según el cual, sin embargo, siempre vale como lo verdadero—, eso significa que tal cosa misma tiene en ella misma «una verdad contrapuesta» [17].

[133] Inicialmente, la cosa era simplemente lo verdadero; después se mostró que, en tanto el tomar es lo no-igual, la cosa es lo verdadero, lo igual a sí mismo. Ahora resulta que también el tomar es alternativamente lo que es la cosa. Lo que corresponde a ésta, corresponde también al tomar. *Así pues, la verdad es esta variación alternante del movimiento total del reparto en cada caso unilateral de un momento* —del También o del Uno— *al tomar o a la cosa.*

---

[15] II, 93 [trad. p. 77].
[16] Ibid.
[17] Ibid.

¿Qué resulta de eso para la cosa, sobre la cual la percepción siempre vuelve en todo su ir y venir del que propia y expresamente no es consciente? El reflejo de este movimiento en la cosa misma indica que ella sería en el interior de sí la contradicción. Pero tal contradicción no es permitida para sí por la percepción, porque ésta no puede soportar la contradicción. Y no lo puede, porque, limitada a sí misma, es saber finito. Por consiguiente, donde se encuentra con la contradicción, y sobre todo en lo que para ella es lo verdadero, ahí debe procurar no soltar a lo contradictorio uno contra otro, sino repartirlo y dejarlo de lado. Esta repartición es llevada a cabo por la reflexión, de modo tal que añade otra vez el «en tanto que», separando así los momentos contradictorios.

Lo que se trata de ver, así pues, es cómo y si la percepción es capaz de mantener en pie estas separaciones, y así defenderse de la contradicción.

c) La contradicción de la cosa en el interior de sí —ser para sí y ser para otro— y el fracaso de la reflexión de la percepción

La cosa es Uno e igualmente es el También, lo mucho de otros. Sólo que ciertamente es Uno, pero para un otro y el Uno mismo es otro en tanto que es para un otro. Ser-uno y ser-otro, ambos, corresponden a la cosa, pero en respectos diferentes. La cosa sólo es un otro en cuanto no es consigo misma, sino que está referida a otro. La percepción dice: este otro tiene la culpa de que [134] lo Uno sea también lo otro. Eso es lo que pasa, por ejemplo, con la tiza y la esponja: la tiza, lo Uno, es también lo otro, pero sólo porque la esponja es y ésta misma puede ser lo Uno frente a lo que la tiza es ahora lo otro. La tiza es lo otro sólo porque la esponja es. Lo que la percepción no comprende es que lo Uno es también lo otro, no porque lo otro sea, sino porque él es lo Uno. En tanto Uno, no es lo otro: *no* lo otro, es decir, referido en el interior de sí a lo otro. Si este otro es fáctico o no, sigue siendo indiferente. Suponiendo que efectivamente sólo hubiese una cosa única, este Uno, no obstante, sería un otro; pues único significa, sin más ni más, que no hay *ningunos* otros, ningunos *otros*. Tal es lo que no comprende la percepción con los medios de que se sirve en su entender.

En la aprehensión de la percepción, la unidad de la cosa, su igualdad consigo misma, es respetada por la cosa misma, pero no por los otros, debido al hecho de que éstos también son. Así se reparte la contradicción en las diferentes cosas. En el percibir, las diferentes cosas están emplazadas en cada caso como para sí. Cada una es por la otra una otra, es una otra de la otra y de la conciencia de ésta, es decir, cada una es diferente. Pero así cada una es diferente. Si cada una es diferente, en ese caso, la diferencia pasa a manos de la cosa misma; como tal, como Uno, ella es otra. El aducido «en tanto que» (esto es: en tanto que otras cosas son) fracasa. No es capaz de mantener alejado de la cosa *su* ser-otra y, por tanto, tiene que tolerar a la contradicción en la cosa misma.

Pero el raciocinar de la percepción hace un último esfuerzo contra la contradicción, reclamando una vez más la ayuda de un «en tanto que»: la diferencia de lo esencial y lo inesencial. Pues la percepción ni puede ni quiere darse cuenta de que lo que [135] constituye la esencia, el ser para sí de la cosa, justamente eso, debe hacer sucumbir a la cosa y su verdad. Y es así como sigue argumentando: ciertamente la cosa en su ser-para-sí y su ser-uno es un diferente, pero este estar diferenciado *no* es una contraposición en la cosa misma. Al contrario, la cosa es para sí simplemente lo determinado que ella misma es. Su esencia es la simple determinidad para sí. En concreto, ella tiene en sí la diversidad en tanto tiene múltiples; cualidades pero aquello por lo que cosa es ella misma y se diferencia de otras, es su «*simple determinidad*»[18]. Frente a ésta, por tanto, la multiplicidad presente en ella, y que de una manera necesaria también le corresponde, es lo *inesencial.*

Sin embargo, tampoco este último «en cuanto que» es capaz de resistir. ¿Pues qué quiere decir que la cosa en su simple determinidad tiene en sí *necesariamente* el ser-otro, aunque este ser-otro es lo inesencial? ¿Qué significa un inesencial necesario? Un esencial. Así se asienta la contradicción en la más propia esencia de la cosa misma, justamente en tanto que es simple determinidad-justamente en tanto que, y no en ningún otro respecto, sino en tanto que es ser-para-sí es también ser-otro. El puro ser-para-sí es la negación absoluta en la que la cosa *se* diferencia de todas las otras y en este diferenciar-se es para un otro; es decir, remite a un

[18] II, 94 [trad. p. 78].

otro. En esta absoluta negación la cosa se remite *a sí misma* y este remitir-se-a-sí-misma es la asunción de sí misma, lo que significa que ella tiene su esencia en lo otro. La relación a lo otro pertenece esencialmente al ser-para-sí y esta relación es lo que anula la autonomía del puro ser-para-sí. «Así se viene abajo el último *en tanto que* que separaba el ser-para-sí y el ser para otro; el objeto es más bien, *en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en* [136] *tanto es para otro* y *para otro en tanto que es para sí.* Es *para sí,* reflejado en el interior de sí, Uno; pero este ser Uno *para sí* reflejado en el interior de sí, está en unidad con su contrario, *el ser para otro,* y así sólo está puesto como asumido, o por decirlo de otra manera, este *ser-para-sí* es tan *inesencial* como aquello que debiera ser solamente lo inesencial, a saber: la relación con otro» [19].

Así el objeto de la percepción tiene el mismo destino que el objeto de la certeza sensible, aun cuando la historia de su sucumbir sea otra. El objeto de la certeza sensible, el pretendido Esto, se mostró en verdad como lo universal. Pero ahora este universal, el Qué de la cosa en sus propiedades, este universal que la percepción toma como su verdadero, está ahora, por su parte, asumido. Y debía llegar a la asunción porque desde el inicio —es decir, conforme a su procedencia desde lo sensible—, no era el universal *puro,* igual a sí mismo. Lo universal que resultó de la interpretación absolvente de la sensibilidad era *lo universal de lo singular.* Este singular, en tanto aquello a lo que sigue estando remitido lo universal qua universal, está contenido *en* lo universal como su otro. Sin embargo, sigue siendo el otro que existe para sí respecto a lo universal. Este universal está condicionado por lo singular y conforme a esta condicionalidad se ve afectado de una oposición a otro. Por eso también debió separarse lo universal como objeto de la percepción, la cosa, en el *Uno* de las propiedades y el *También* de las materias libres.

Pero estas puras determinidades de la cosa, el Uno y el También que parecían exponer su inalterada esencia, se muestran en la constante inquietud de su recíproca alternancia, y de una manera más precisa, de un antagonismo que se encuentra en la esencia de la cosa misma. El ser-para-si como tal está afectado por

[19] II, 96 [trad. p. 79].

el ser para otro. El ser de la cosa, en el fondo, es para sí y para [137] otro al unísono. Pero la percepción y su reflexión no es capaz de captar a esta unidad en la que ambos son esenciales, esta unidad de los contradictorios. La percepción no está en condiciones de pensar la contradicción. Al pensar, piensa justamente de manera tal que evita la contradicción. Más aún, la ley de la contradicción a evitar es justamente la ley fundamental del sano sentido común. Pero al mostrarse, por último, la unidad, se llegó como resultado a la exhibición de otro reino que no es el de la percepción, sino el del entendimiento. Pero con esta unidad del Uno y del También, del para-sí y del para-otro, también la universalidad deviene otra; deviene una universalidad tal que ya no está condicionada por otro en tanto algo extraño fuera de ella, sino que es universalidad incondicionada y *absoluta*. Así la percepción, como modo medio de la conciencia, es lo que está mediando primeramente hacia lo absoluto e incondicionado.

Mirando atrás, podemos darnos cuenta ahora otra vez del aspecto que, a la luz de la construcción absolvente, propiamente tiene la percepción dejada a sí misma. El percibir no se mantiene, como ocurre con la certeza sensible, en un aprehender que se pierde en el interior de sí mismo, sino que *toma para sí* a lo verdadero y así está reflejado *sobre sí*. Pero en esta reflexión toma a su objeto bien en éste, bien en aquel respecto. El reflejar y reflexionar se mueve siguiendo el hilo conductor de los diversos «en tanto que» y de los respectos diferentes: el Uno singular y los muchos También, lo esencial y lo inesencial, el para-sí y el para-otro. Lo que la reflexión por eso en cada caso reclama como ayuda en tanto punto de vista, lo toma siempre unilateralmente, separado de otros posibles respectos; se mueve entre y se atiene a meras abstracciones. El reflexionante entender del percibir parece atenerse totalmente a la concreta riqueza de la cosa y de sus propiedades y, sin embargo, en el fondo se mueve en el interior [138] de simples unilateralidades vacías. Se las da de ser el más rico y concreto pensar y en el fondo es el más pobre. Sólo es la *apariencia* del entendimiento; es decir, es el entendimiento que constantemente acostumbra a ensalzarse a sí mismo como el «sano sentido común».

Enredada en sí, la percepción misma no es capaz de atinar a ver a partir de sí a ese trajín de su reflexión como tal. Si, por el

contrario, la percepción entra en la luz del saber absoluto, si ella misma es aprehendida absolventemente como un modo del saber, en ese caso se muestra que, en el fondo, en ese percibir no hay ninguna verdad y, de una manera más precisa, no es que de ninguna manera la haya, sino que *no* la hay *de una manera tan radical,* pues la percepción tan pronto hace pasar como verdad suya a lo uno, tan pronto a lo otro. Hablando absolventemente —y sólo así— puede y, más aún, debe ser caracterizada la percepción y su trajín como «sofistería»[20]. La más íntima esencia de la sofistería no consiste sólo y primeramente en este constante vaivén alternante de lo uno —de lo unilateral—, en su otro —su opuesto igualmente unilateral—, sino ante todo en el hecho de que este trajín se pone en guardia contra algo que justamente en él mismo sale a la luz del día, contra la posible unidad de las unilateralidades y de las abstracciones encaminadas a algo de verdad concreto. La percepción, el entendimiento común, se pone en guardia contra este acumular y contra el beneficio de la universalidad pura e incondicionada como verdad propiamente dicha de la conciencia. El entendimiento común se pone en guardia contra el entendimiento que es conforme a su esencia y realmente efectivo. Por el contrario, en este ponerse en guardia la percepción ya da fe del entendimiento como algo que para ella es superior, con lo que no puede competir, pero en el cual debe ser mediada de forma absolvente porque, conforme al planteamiento fundamental, en el saber absoluto de ninguna manera hay una parada relativa.

Pero lo que hay que tener en cuenta es que sólo comprenderemos el tránsito desde la percepción al entendimiento si de antemano retenemos el hecho de que, en tanto modo del saber, la percepción ya está implantada en la perspectiva del saber absoluto; sólo entonces existe la necesidad de una continuación. Este [139] progreso acontece en dirección al tercer modo de la conciencia: el entendimiento.

[20] Cf. II, 97, 99 [trad. pp. 80, 81].

[140] Capítulo tercero

FUERZA Y ENTENDIMIENTO

10. *El carácter absoluto del conocimiento*

a) El conocimiento absoluto como Ontoteología

El modo del saber absolvente es la mediación especulativa. Esta, en tanto que referida determinadamente al medio que media, por decirlo así, ya tiende, al mismo tiempo, a algo que tiene que ser mediado y a aquello hacia donde lo mediado es mediado. En el cumplimiento de la mediación que se pone en marcha en lo cada vez inmediato se obtiene, al atravesar el medio, como *resultado* de la mediación, a *aquello* en cuya dirección va la *mediación.* Este resultado obtenido por medio del mediar es, como tal, la verdad especulativa. Lo mediado es lo verdadero alcanzado de una manera propiamente dicha en el saber especulativo, lo resultante de la mediación de una manera verdadera a lo que pertenece de una manera propiamente dicha el cumplimiento de la mediación.

Por eso el conocimiento absolvente se mueve siempre en una marcha a tres pasos. Que los pasos sean tres es algo que resulta del hecho de que el saber especulativo es aprehendido de una forma *lógica* que, a su vez, es *absolvente.* Por decirlo de una manera más exacta: lo lógico —lo propio del λόγος— es, ante todo, el simple determinar algo como algo: a es b. En ello se pone la

referencia de «b» a «a» como la determinidad de tal «a». De esta forma la referencia lógica es unilateral, pero la unilateralidad es el enemigo declarado del todo, del absoluto. Esta unilateralidad no es remediada *añadiendo* sólo el otro lado. Pues ¿qué significa, ante todo, la supresión de la referencia unilateral? Esto: ante todo, el hecho de que, a la inversa, es mostrada la referencia de «a» como «a» a «b». Pero con ello no sólo son puestas dos referencias diferenciadas y en cada caso unilaterales, sino la reciprocidad de ambas *en el interior de sí*. Pero en tanto recíprocas, ellas contienen la indicación a lo que ninguna de las referencias —las referencias [141] unilaterales—, en cada caso es para sí, pero que tampoco está presente al lado de ellas como un tercer término singular, sino que justamente las sostiene en su reciprocidad en tanto unidad más elevada, es decir, absoluta.

En el simple enunciado —a es b— se enuncia el «es». Pero este «es», ser, sólo llega a su significación propiamente dicha, verdadera, absoluta, en tanto el «es» especulativo dicho en la mediación. Pero ahora la proposición «simple», es decir, unilateral, no alcanza por sí la forma de la proposición especulativa, salvo que de antemano se le concediese al «es» la significación de la unidad no unilateral, sino asumida y que asume. Esta unidad en tanto unidad que asume a toda escisión, y por ello toda desdicha, es lo absoluto como dicha. El rompe las ataduras, reconcilia las desavenencias. La dicha, lo que rompe las ataduras y lo que redime, son determinaciones que resuenan en el concepto hegeliano del absoluto. Lo dichoso en este sentido, lo reconciliante, es el ente de verdad, según *cuyo* ser debe determinarse en su ser a todo ente.

La exégesis del ser aprehendido especulativamente y *así* fundamentada es *Ontología,* pero de manera tal que de esta forma el ente propiamente dicho es el absoluto, θέος. Partiendo de este ser, es determinado todo ente *y el* λόγος. La exégesis especulativa del ser es *Onto-teo-logía*. Esta expresión no debe dar a entender simplemente que la filosofía esté orientada en dirección a la teología o incluso ella misma sea tal, en el sentido del concepto ya dilucidado al comienzo de este curso, de la teología especulativa o racional. En este respecto Hegel mismo posteriormente dijo en una ocasión: «Pues tampoco la filosofía tiene ningún otro objeto que Dios y es tan esencialmente teología racional como servicio a

Dios que perdura en el servicio a la verdad»[1]. También sabemos que ya Aristóteles puso en la más estrecha conexión a la filosofía [142] en su sentido propio con la θεολογικὴ ἐπιστήμη, sin que fuésemos capaces de dar en una exégesis directa explicaciones realmente efectivas sobre la conexión que hay entre la pregunta por el ὄν ᾗ ὄν y la pregunta por el θεῖον.

Con la expresión «Ontoteología» queremos dar a entender que la problemática del ὄν, como problemática lógica, está orientada desde el principio hasta el final al θέος, el cual, él mismo, por eso ya está comprendido «lógicamente»; pero lógicamente en el sentido del pensar especulativo: «Pero nada puede comprenderse de la esencia de Dios, como espíritu en general, sin conocer por lo menos algo del concepto de concepto o al menos tener una representación»[2]. De acuerdo con la Cosa, lo que así ocurre es que la esencia de Dios como espíritu en general delinea la esencia del concepto y, por ello, el carácter de lo lógico.

En una ocasión, en un manuscrito «teológico» de su juventud, «Der Geist des Christentums und sein Schicksal» [«El espíritu del cristianismo y su destino»], Hegel escribe: «Dios no puede ser ni enseñado ni aprendido, pues es vida y sólo con la vida puede ser aprehendido»[3]. Por grandes que sean las transformaciones que Hegel —sin miramientos para consigo mismo— ha sufrido desde esa época hasta la «Fenomenología del Espíritu», por diferente que todavía sea la actitud total de donde surge el texto citado, no es menos cierto que el texto posterior extraído de las «Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes» [«Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios»] de Berlín, no dice en principio nada diferente. Pues el «concepto» no es aquí simplemente la tosca representación de que habla la lógica tradicional: el pretender fijar a un universal (el género) en referencia a múltiples singularidades, sino: el *absoluto concebirse del saber,* lo que Hegel también posteriormente todavía caracterizará como vida. No

[1] Vorlesungen über sthetik, X, 1, 129, [*Lecciones sobre la estética* (trad. A. Brotons). Akal, Madrid, 1989, p. 77].

[2] Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, XII, 413 [*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (trad. G. R. de Echandía). Aguilar, Madrid, 1970, p. 91].

[3] Hegels theologische Jugendschriften [Escritos teológicos del joven Hegel], ed. Nohl, 318. [ed. y trad. de J. M. Ripalda en *Escritos de juventud.* F. C. E., Madrid, 1978, p. 360].

obstante, también el posterior concepto es en el fondo *«lógico»*, pero lógico de forma absoluta. Comprender algo de la esencia de Dios significa: comprender lo lógico del logos y a la inversa.

Que el concepto hegeliano sea el concepto asumido de la lógica transmitida por la tradición —concepto que sirve como hilo conductor de la Ontología— se muestra por el mismo [143] camino: por el hecho de que para Hegel la esencia de Dios es lo que se exhibe por fin y definitivamente en la conciencia de Dios específicamente cristiana, y, más en particular, bajo la forma como dicha esencia ha pasado a través de la teología cristiana y, ante todo, a través de la doctrina de la trinidad, pieza ésta de la doctrina de la teología cristiana que resulta impensable sin la metafísica antigua.

Con nuestro término Onto-teología de varias manera se apunta, así pues, a la primera referencia del problema fundamental a la antigua pregunta por el ente, la cual tiene su fundamento, como pregunta, en el λόγος. La controversia que permite situarse frente a Hegel, controversia que debe cruzarse con él en el despliegue de la pregunta conductora de la filosofía —la pregunta por el ente como tal y en total—, es por ello una controversia con la pregunta por el ὄν en tanto pregunta lógica y, al mismo tiempo, *teo*-lógica en un sentido específicamente cristiano.

La dirección de nuestro camino, el cual debe cruzarse con el camino hegeliano, está indicada por «Ser y tiempo», y esto, si lo decimos de una manera negativa, quiere decir lo siguiente: tiempo, *no* λόγος (compárese mi posición fundamental con respecto a la «lógica», transmitida por la tradición). La idea que se ha extraído de ello es la de que yo querría expulsar y abolir de la filosofía a lo lógico; se ha convertido ahora en una moda decir que mi filosofía sería una «mística». Resulta igualmente superfluo e inútil defenderse de ello; si aludimos aquí a estas opiniones es únicamente con vistas a su dilucidación. No lógico: así pues, místico; no *ratio:* por tanto, irracional. Con ello sólo se denota que no se comprende el problema; es decir, que todavía no se ha aclarado, ni se ha hecho la pregunta acerca de *por qué* y con qué derecho el ὄν está referido al λόγος. ¿Acaso es esto evidente? Es significativo del uso que hoy se hace de la palabra «Ontología» el hecho de que hoy tampoco se advierte todavía la interna necesi-

dad de esta pregunta fundamental de la filosofía. Según este uso que en parte fue implantado en el siglo XIX y posteriormente por la actual fenomenología y que sobre todo ha difundido Nicolai Hartmann, «ontológico» significa una manera de ver las cosas que acepta al ente en sí como completamente independiente de [144] cualquier sujeto; así pues, el término significa tanto como «realista». Si es así como se entiende «Ontología» y «ontológico», en ese caso tales términos tendrían menos derecho que en la metafísica transmitida por la tradición para convertirse en rótulos de un problema realmente efectivo; pues al menos tal metafísica todavía tenía un concepto de Ontología que, conforme a la Cosa de la filosofía, concordaba con ciertas intenciones de la filosofía antigua. Hoy en día todo ha sido relegado a ser un bien enajenado y al mero trabajo con corrientes y consignas.

Con respecto al título «Ser y tiempo» se podría hablar de *Ontocronia*. Aquí χρόνος aparece en lugar de λόγος. ¿Pero fueron ambos sólo permutados? ¡No! De lo que se trata, más bien, es de desplegar nuevamente todo de raíz, haciéndose cargo de los motivos esenciales de la pregunta por el ser. De lo que se trata —para formularlo a partir de Hegel— es de mostrar que el concepto no es «el poder del tiempo»[4], sino el tiempo el poder del concepto; aun cuando ciertamente Hegel entiende por «tiempo» algo diferente a nosotros, en principio no se trata de nada diferente al concepto tradicional de tiempo como lo desarrolló Aristóteles.

La expresión «Onto-teo-logía» debe indicarnos la orientación más central del problema del ser, no la conexión con una disciplina denominada «teología». Lo lógico es teológico y *este* logos *teo*-lógico es el λόγος del ὄν, significando al mismo tiempo «lógico»: especulativo-dialéctico, avanzando en la marcha a tres pasos de la mediación.

El resultado de una tal mediación, una verdad especulativa, sólo es únicamente una verdad auténtica si, a su vez, ella misma no es emplazada de forma aislada en un lado, para ser reiteradamente ofrecida y trajinada de aquí para allá como resultado. Más bien, en tanto verdad especulativa, posee en el interior de sí la indicación y la exigencia de una mediación que se asume a sí

[4] Cf. Enciclopedia, 258.

misma, etc. «Et cétera», «y sucesivamente lo demás»: pero no en el sentido de un continuar carente de límites, sino que de lo que se trata es de observar lo ya puesto con el conocer especulativo: el absoluto, en el cual se determinan el modo, extensión y alcance del primer planteamiento de la especulación y de la proposición con que termina al retornar a ese primer planteamiento. [145]

Lo aquí expresado por Hegel también podemos aprehenderlo diciendo: el ser es determinado aquí como infinitud. El ser no es algo así como lo infinito mismo, sino que «el ser es infinitud» quiere decir: el ser tiene la significación fundamental de estar-puesto en la proposición especulativa. Por el contrario, cuando decimos: el ser es finitud, eso no significa que se trate de una simple antítesis, como si quisiésemos decir contra Hegel que el ser es estar-puesto en la proposición simple —«a» es «b»—, sino que «el ser es finitud» significa para nosotros —para interpretarlo igualmente de una manera puramente formal—: el ser como horizonte del tiempo extático. Con ello sólo quiero decir que la exégesis del ser, comparada con la de Hegel, es diferente no sólo por lo que hace al contenido, sino que la orientación fundamental de la exégesis misma —dirigida al logos y al tiempo— es fundamentalmente diferente. Por tanto, no es una simple y formal alternativa entre uno u otro, pues una controversia filosófica en modo alguno se deja reducir a una tal alternativa. Con ello sólo queremos aludir a cuáles son los contextos de los que procedemos cuando nos encontramos con Hegel en el ámbito de la pregunta por el ser.

Fue conveniente recordar en este lugar de la exégesis —en el tránsito a «Fuerza y entendimiento»— el problema y el carácter del conocimiento absoluto. Por qué ello fue necesario justamente aquí debe mostrarse en seguida. La dilucidación del conocimiento especulativo intencionalmente mantuvo una actitud formal, de ahí que no se dijese nada sobre el carácter intrínseco de su objeto. «*La* ciencia» significa para Hegel el conocer y saber *absolutos* y la ciencia sólo es tal como saber absoluto en el sistema y como sistema. El sistema tiene dos partes; por decirlo de una manera más exacta: es comunicado y expuesto en dos desarrollos. El primero es la ciencia de la fenomenología del espíritu, la cual tiene como objeto el conocimiento dialéctico especulativo: *el saber*. El segundo es la ciencia de la lógica; ella expone, pues, a

este saber absoluto en lo que para él constituye el todo de aquellas determinidades en las que de antemano debe ser sabido lo en cada [146] caso sabido de forma especulativa —por decirlo de una manera externa: lo categorialmente intrínseco de lo sabido en lo absolutamente susceptible de saberse. Pero ambos, los modos del saber absoluto y el cómo de lo sabido en ellos, no son dos cosas separadas, sino una y la misma en tanto copertenecientes. Este todo que es *uno*, el saber absoluto, es el objeto del conocimiento especulativo. Lo que ello quiere decir es que este objeto no se halla enfrente del conocimiento especulativo a título de segundo término implicado, sino que éste mismo, la autoconciencia absoluta, es el espíritu.

b) La unidad de la contradictoriedad de la cosa en su esencia como fuerza

El primer objeto de la «Fenomenología del Espíritu» es la conciencia, el saber que primeramente de una manera inmediata se refiere a su objeto como lo otro de sí mismo; es decir, sin que en eso se sepa que el objeto es lo otro respecto al sí-mismo de la conciencia. La conciencia inmediata, la certeza sensible, por ello, se convierte en tema en tanto saber de su objeto y, correlativamente a ello, es caracterizada por la mención de estos dos elementos: el Esto y el predenter fijar. Lo contrario de la certeza sensible misma y que se despliega partiendo de ésta, es la percepción, la cual es caracterizada también y correlativamente, de una forma doble: la cosa y el engaño. Para la caracterización del saber percipiente se habla de «engaño», así pues, para indicar —lo que resulta claro de lo dicho con anterioridad— el carácter *re*flexivo de la percepción, el engañar-*se* y hacer patente que el tomar de lo verdadero no es ningún asir ciego, sino un tomar-en-sí, un cierto entrar-en-el-interior-de-sí del saber. La mediación especulativa de la certeza sensible y de la percepción arroja como resultado la primera verdad especulativa de la Fenomenología; es decir: el conocimiento absolvente del saber qua conciencia. Este [147] saber es el *entendimiento;* su objeto es caracterizado por Hegel con la expresión al pronto extraña de *«fuerza»*.

La verdad del Esto es la cosa, y la verdad, la esencia de la cosa, es la fuerza. El Esto de la certeza sensible es lo singular; la

cosa de la percepción es lo universal y de una manera más precisa lo universal que es determinado en lo que es por un otro de sí mismo: lo singular. Este condiciona a lo universal de la cosa. La universalidad de dicha cosa es una universalidad condicionada y por ello —porque está referida a un algo otro fuera de ella— es finita, no es absoluta. Pero lo universal es en este momento lo verdadero del objeto del saber inmediato. Este verdadero, sin embargo, sólo es propiamente verdadero si no es finito, condicionado, sino lo universal incondicionado o lo universal absoluto. Este universal en el interior de sí que lo singular tiene no al lado y tampoco bajo sí, sino en el interior de sí y necesariamente se despliega a sí mismo en los singulares, este universal incondicionado, es caracterizado por Hegel como *fuerza*. Esta denominación, y sobre todo la esencia así denominada de la cosa, no es algo que se entienda sin más. Para ser capaces de ver con claridad a través de ello, debe fijarse firmemente el contexto general. Por lo pronto, voy a desarrollarlo históricamente; el contexto objetivo y conforme a la Cosa, esencialmente engarzado con el contexto histórico, resultará de la exégesis de la III.ª parte de la sección A.

La fuerza: la esencia de la cosa. Según esto —por decirlo a partir de la tradición de la metafísica, que aquí y siempre es determinante para Hegel, aun cuando no hable de ello por extenso—, de lo que se trata es de la determinación de la esencia del ente en sí presente ante la mano. Tales son, por lo pronto, las cosas singulares que están erigidas sobre sí mismas y se bastan por sí mismas: las así denominadas «substancias». La substancialidad de la substancia expresa *cómo* la cosa está presente como lo que ella es; según la terminología transmitida por la tradición, se trata de la existentia; kantianamente, del ser-ahí, de la realidad efectiva. Vistas las cosas de una manera histórica, ¿cómo llega a rotular Hegel al problema de la esencia de la realidad efectiva de [148] las cosas con el título de «fuerza»?

En la *Crítica de la razón pura* Kant ha planteado el problema de una ontología de la naturaleza, ha puesto sobre el tapete la cuestión acerca de cómo el ente presente ante la mano y accesible para nosotros sería, conforme a su esencia, determinable atendiendo a *qué* es este ente y *cómo* es. Las determinaciones del ser del ente se llaman «categorías». Las categorías que determinan el quées de lo que está presente ante la mano, la essentia, su posibilidad,

son denominadas por Kant categorías «matemáticas»; aquellas que determinan el cómo-es, la realidad efectiva, las denomina categorías «dinámicas». Δύναμις es aquí lo eficiente, la fuerza. El primer grupo de las categorías dinámicas, según Kant, comprende a las siguientes tres:

1. Inherencia y subsistencia (substantia et accidens).
2. Causalidad y dependencia (causa y efecto).
3. Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente).

Con ello se pone de manifiesto que aquí siempre se habla de dos categorías, pero no simplemente de dos categorías conforme al número, sino de dos categorías en mutua referencia. Por eso Kant coloca a este primer grupo de las categorías dinámicas bajo el título común de *«Relación»*.

Ya en la exégesis de la coseidad de la cosa como objeto de la percepción, Hegel tuvo en cuenta a la primera relación —substancia y accidente— y su correspondiente transformación. En este momento uno podría pensar que el objeto del entendimiento, en tanto verdad de la cosa, sería la próxima categoría dinámica, la de la causalidad. Es cierto que esta figura se encuentra en el debate hegeliano sobre el tema, pero, no obstante, todo ello está bajo la calificación de «fuerza», una categoría que Kant no conoció ni con esta forma, ni con esta función. Sin embargo, la determinación hegeliana de la verdad de la cosa o de la substancia como fuerza muestra justamente cómo el problema kantiano de las categorías dinámicas por primera vez de una manera genuina ha sido así dominado de forma especulativa y aprehendido de raíz.

[149] En modo alguno, por consiguiente, sería suficiente para la comprensión de lo que aquí se debate decir que, en cierto modo, Hegel ha recibido de Kant la determinación categorial de la esencia de la cosa como fuerza. Esta constatación es correcta; pero en tanto sólo siga siendo correcta, seguirá siendo trivial. Se podrían llenar tomos enteros con constataciones de lo que Aristóteles tiene de Platón, Descartes de la escolástica, Kant de Leibniz, Hegel de Fichte. Pero esta supuesta y pretendida exactitud de las constataciones historiográficas no sólo es superficial; si solamente fuese eso, entonces tranquilamente se las podría dejar entregadas a su autosatisfacción e inocuidad insuperables. Pero, a mayor abundamiento, este explicar historiográfico nos induce a

error al desorientarnos. Pretende decirnos lo que de una manera realmente efectiva ha pasado en la filosofía, sin apenas ser alcanzados por la realidad efectiva del filosofar. Nuestra afirmación —la determinación hegeliana de la esencia de las cosas como fuerza se remonta a Kant— es correcta y trivial. Tampoco diría mucho más si, por ejemplo, intentásemos explicar retrospectivamente la significación del concepto de fuerza para la substancialidad de la substancia partiendo de Leibniz o, mirando hacia adelante, quisiésemos llamar la atención sobre la influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling y de su sistema del idealismo trascendental (1800) sobre Hegel *. Lo que importa es cómo Hegel ha acogido y se ha hecho dueño de todo eso, transformándolo *en su* problemática; *su*, no en tanto que personal producto del espíritu, sino *su* en tanto que cumplimiento y despliegue de lo anterior, un cumplimiento y despliegue conformes a la Cosa.

Ya hice hincapié sobre qué amplia base de investigaciones descansa la «Fenomenología del Espíritu», así como que podemos hacernos una composición de lugar sobre ello mediante los manuscritos de Jena. Con ocasión de la delimitación del concepto de infinitud ya se dijo que la época de Jena estaba ocupada, entre otras cosas, por una controversia con la doctrina kantiana de las categorías. Pero Kant ha fijado la tabla de las categorías sirviéndose del hilo conductor que le proporcionaba la tabla de las formas del juicio; es decir: de los modos del logos. Por eso Hegel también desarrolló en sus trabajos preparatorios de carácter crítico para un planteamiento posterior más abarcante, la peculiar forma en que se adueñó de forma especulativa de las categorías en [150] la «Lógica»; ya entonces diferenció a ésta de la Metafísica, aun cuando para él la «lógica» hubiese adquirido ya una forma totalmente diferente que la de la lógica escolástica convencional, a saber: la de la Lógica trascendental que lleva a cabo de una manera realmente efectiva, algo en lo que ya Fichte le había precedido. También Hegel engloba a la tríada de substancialidad, causalidad y acción recíproca bajo el título de «Relación» o como,

* *Sistema del idealismo trascendental* (trad. y ed. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez). Anthropos, Barcelona, 1988. También en *Schelling* (trad. y ed. J. L. Villacañas). Col. Textos cardinales/Ed. Península, Barcelona, 1987 (pp. 41-161).

de una manera más precisa terminológicamente, dice: *«Verhältnis.»* «Verhältnis» [relación] es un concepto especulativo totalmente determinado; es decir, para Hegel «Verhältnis» no sólo es, como en el caso de Kant, un rótulo indiferente que, indiferente para con lo que bajo él se engloba, sólo nombraría lo que a ello es común, sino que Hegel despliega las llamadas categorías *partiendo* de la esencia de la relación, o por decirlo de otra manera, gracias a este despliegue desembozó la esencia de la relación. Este despliegue totalmente especulativo se cumple siguiendo el hilo conductor del concepto de «Fuerza».

«La fuerza [expresa] la idea de la relación misma»[5]. El contenido especulativo del concepto de fuerza es la *relación,* comprendiendo en ello de una manera especulativa a la relación misma. Si intentásemos hacernos presente un tal concepto de relación, se mostraría que la relación no es otra cosa que lo universal *incondicionado,* absoluto, que no tiene a los singulares indiferentemente bajo él, sino que los tiene en el interior de sí; es decir, los *mantiene* *, siendo su unidad y fundamento. La relación ya no es la referencia indiferente que casualmente pasa, por decirlo así, por encima de los miembros de la referencia, sino que es lo que mantiene, lo que los «retiene» como tales, los mantiene, de manera que así ellos pueden ser lo que son. Los miembros de la relación son «retenidos» por ésta. Pero la fuerza, en tanto relación, tampoco es equiparable a la relación causal, sino que sólo incidentalmente la fuerza expresa con ella también a tal relación: «Sobre el... nexo causal se alza el concepto de fuerza; la fuerza reúne en el interior de sí a los dos lados esenciales de la [151] relación, la identidad y el estar-separado, entendiendo a aquélla, de una manera más precisa, como identidad del estar-separado o de la infinitud»[6].

Pero lo buscado es lo universal incondicionado en tanto que lo universal condicionado debe ser asumido como verdad de la cosa de la percepción en lo universal incondicionado como objeto

[5] Jenensener Logyk Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 50.

* El contexto semántico que desde este momento se abre y en el que se dilucida el sentido del término «relación» viene acotado por la continuidad propuesta entre: *Verhältnis* [«relación»], *halten* [«mantener»] y *verhalten* [«retener», «comportarse»].

[6] Ibidem, p. 49.

del entendimiento. Si bajo el título de «Fuerza» el objeto del entendimiento es la relación, en ese caso al unísono con ello se determina de una manera especulativa e infinita al entendimiento como modo del saber de este objeto, superando así a la aprehensión finita intelectual del entendimiento presente en Kant. Por eso dice Hegel que para el entendimiento es principio la «unidad en sí universal»[7]; no la unidad del enlace que sobreviene a dos extremos independientes, sino la unidad que a sí misma se despliega respecto a aquello que ella unifica y que en tanto unificante es su relación, de manera que así los unificados mismos serán la relación.

Mientras que para Kant la tabla de los juicios ya concluida y armada a partir de múltiples elementos no desplegados pertenecientes a la tradición transmitida era el hilo conductor para la exposición y ordenación de la tabla de las categorías, para Hegel: 1, la tabla de los juicios se torna problemática y justamente es así porque la proposición en general se torna digna de ser cuestionada; 2, con ello, la determinación especulativamente orientada de la esencia del juicio y de sus posibilidades se convierte en el *origen especulativo* de las categorías mismas[8]. De esta forma, la idea kantiana de la conexión entre juicios y categorías fue acogida por Hegel de una manera verdaderamente filosófica; es decir, desplegada de nuevo a partir de una problemática autónoma. Pero la conexión entre juicio (λόγος) y categorías es por ello la que ya desde la antigüedad siempre ha estado viva y salta a la vista cuando tenemos en cuenta que *la* forma fundamental del λεγείν del λόγος es el κατηγορεῖν.

Para Kant, en la *Crítica de la razón pura* —especialmente en la [152] segunda edición—, el entendimiento no sólo deviene lo que determina a lo determinable dado en la intuición, no sólo lo determinante en el sentido de lo que está al servicio de la intuición, sino lo determinante en el modo del elemento dominante en el conocimiento. Pero el conocimiento es el conocimiento de lo que está presente ante la mano, de la naturaleza, de las cosas, de la diversidad de lo singular que se nos muestra en su ser-ahí universal. Pero para Hegel la tarea de la interpretación

[7] II, 114 [trad. p. 72].
[8] Cf. infra pp. [168] y ss.

especulativa de la conciencia consiste justamente en desarrollar a la esencia de la coseidad *desde* el Esto y convertir a la coseidad de la percepción, por su parte, *en* objeto del entendimiento, del entendimiento que piensa a la cosa como substancia y causalidad y a la acción recíproca como relación. El rótulo de la *relación* es la expresión *«fuerza»*.

Es así como a partir del contexto histórico del problema de la «Fenomenología» comprendemos el título de la III.ª parte: «Fuerza y entendimiento.»

c) Conocimiento finito y conocimiento absoluto: «Aparición fenoménica y mundo suprasensible»

El título de la tercera parte contiene, además, los siguientes términos: «aparición fenoménica» y «mundo suprasensible». Es fácil extraer de ahí otra referencia a Kant relativa a su distinción entre aparición fenoménica y cosa en sí (el objeto inteligible, lo inteligible como concepto opuesto respecto a lo sensible). Pero quede claro que los conceptos kantianos no se dejan transferir sin más a los rótulos hegelianos, sino que estas expresiones hegelianas deben ser desarrolladas *desde* el problema del concepto de fuerza. Por otro lado, tampoco los términos kantianos de «aparición fenoménica» y «cosa en sí» se entienden por sí mismos, pues lejos de ser evidentes requieren de una exégesis desde el problema conductor de la *Crítica de la razón pura,* problema que es la [153] pregunta conductora de la metafísica. Permítaseme remitirme en este punto a lo dicho en mi libro sobre Kant *. Aquí presupongo como ya comprendido lo allí dicho y sólo hago mención de una cosa: la diferenciación entre aparición fenoménica y cosa en sí está enraizada en la diferenciación entre conocimiento finito y conocimiento infinito (absoluto). Así pues, cuando en el título de la III parte de la sección A Hegel menciona esta diferencia entre aparición fenoménica y mundo suprasensible, lo que con ello se nos indica es que con la interpretación especulativa del objeto del entendimienzo como fuerza es dado, al mismo tiempo, el paso desde el saber finito relativo al reino del saber absoluto, cum-

* Kant und das Problem der Metaphysik. Cohen, Bonn, 1929. [*Kant y el problema de la metafísica* (trad. E. C. Frost), F. C. E., México, 1973].

pliéndose así la primera manifestación de la *razón,* es decir, justamente del absoluto. O como Hegel observa en el final con que concluye toda la sección A, que trata de la conciencia: «Este telón [la "aparición fenoménica" entendida de una manera ingenua] está, así pues, levantado [a saber: estaba de una manera propiamente dicha ante el absoluto]»[9]. Por supuesto, así lo absoluto no queda expuesto sin más a las miradas curiosas como si estuviese presente en un escenario, sino que es ahora cuando comienza por vez primera la aprehensión especulativa.

Por eso la «Fenomenología del Espíritu» en tanto que conciencia, el llegar a ser patente la verdad de la conciencia en el entendimiento en tanto entendimiento, tiene para Hegel una significación central tanto desde la perspectiva de la historia como por lo que hace a la Cosa en litigio en la filosofía: 1, en el sentido de la controversia que permite situarse frente a la unilateral filosofía de la reflexión y del entendimiento, que sigue estando inmersa en la finitud; es decir, en la finitud del logos y del entendimiento; frente a ello, de lo que se trata es de hacer entrar en razón al entendimiento, es decir, concebirlo de una manera absoluta; 2, en el sentido de la preparación de la fundamentación expresa de la posición absoluta del idealismo.

Mientras que la primera parte del título —«Fenomenología del Espíritu»— simplemente indica la tercera forma de la conciencia respecto a lo en ella sabido y respecto al modo del saber, la segunda parte del título —«aparición fenoménica y mundo suprasensible»— expresa cómo al tener el entendimiento a la aparición fenoménica como objeto, justamente así el entendimiento va más allá del mundo sensible, del mundo de lo sensible. Esto no sólo [154] quiere decir, por ejemplo, que el entendimiento como modo de la conciencia asuma a la *certeza sensible* como modo inmediato de la conciencia, sino que esencialmente dice mucho más. Porque la sensibilidad, en cuanto saber del Esto está —aunque asumido— también en la cosa como objeto de la percepción e igualmente en el objeto del entendimiento. Dondequiera que todavía haya conciencia, allí donde lo sabido es para el saber *un* (no *su*) otro, hay sensibilidad. El carácter de la sensibilidad hace valer su autoridad a través de los tres modos de la conciencia y por eso

[9] II, 129 [trad. p. 104].

precisamente tienen una misma esencia: ser saber relativo. Cuando en el entendimiento empieza la transición que va más allá de la sensibilidad en dirección a lo suprasensible, el entendimiento —en tanto asume en sí a la certeza sensible y la percepción— es, al mismo tiempo, *el* modo de la conciencia que se eleva por encima de sí misma; por decirlo de una manera más exacta: este estado de elevación llega a ser *patente* por y en la historia de la asunción de la conciencia, pero todavía no es cumplido propiamente por el saber mismo.

Dado el papel central ahora indicado de los conceptos de «aparición fenoménica» y «mundo suprasensible» y su conexión con el problema del entendimiento, se justifica que —antes de la interpretación temática de la III.ª parte de A— todavía los caractericemos, aunque sea someramente. Eso es algo que ahora sólo puede acontecer de una manera externa, meramente informativa. Para ello partimos de la comprensión ingenua y cotidiana, incluso en la época de Kant y Hegel, de la diferencia entre el mundo sensible y suprasensible a la que Kant mediante su *Crítica de la razón pura* ha dado una impronta determinada, más en concreto metafísica, sin expresamente hacer de ella un problema. También la crítica de Hegel a Kant está en parte orientada por esta interpretación vulgar.

Según eso, las cosas en el modo en que nos las representamos, las apariciones fenoménicas, son por decirlo así, una serie de cosas que están presentes ante la mano. Y de igual modo a como nos representamos a tales cosas, nos representamos a lo suprasensible, encontrándose éste presente ante la mano tras las apariciones fenoménicas. Que estos trasfondos no sean accesibles a nuestro representar sensible, significa justamente que la accesibilidad es [155] pensada como un representar que fundamentalmente tiene el mismo carácter que el representar de las cosas sensibles, si bien con la diferencia de que todavía penetra más y así consigue llegar hasta detrás de las cosas sensibles. Las apariciones fenoménicas son, de este modo, lo externo que está presente ante la mano en cuyo interior, a su vez, hay algo presente ante la mano. Guiado por la perspectiva de esta representación vulgar, Hegel habla a menudo y en cierto sentido de una manera terminológica, de lo *interior,* donde lo interior ciertamente posee además una orientación consciente a lo interno, entendido como la interioridad del

sujeto. Que esta aprehensión vulgar no es la kantiana, es algo que no requiere ahora una dilucidación más pormenorizada.

Pero si en este momento Hegel atribuye este modo de la aprehensión de la relación entre aparición fenoménica y cosa en sí a la conciencia y por ello en cierta medida también a Kant, sin embargo en su crítica especulativa al mismo tiempo accede a conexiones que aun cuando no coinciden con las intenciones genuinas de Kant, no obstante en un mayor grado no dejan de hacerles justicia. Como Hegel subraya con razón: apariciones fenoménicas para sí —o algo que para sí pudiera ser llamado aparición fenoménica— no hay; la aparición fenoménica, tomada *como* aparición fenoménica, es el aparecer *de un otro diferente a él mismo*. En tanto que lo que aparece fenoménicamente es lo-que-se-muestra primera e inmediatamente, muestra como lo-que-se-muestra a lo que aparece fenoménicamente. La aparición fenoménica —lo que aparece fenoménicamente qua aspecto que emerge— en tanto lo que muestra —o sea, como lo muestra a un otro— es al mismo tiempo y propiamente este otro. Lo que aparece fenoménicamente como lo que-se-muestra, mostrando a lo otro, es lo inmediato y en tanto lo que muestra a lo otro es, al mismo tiempo, lo que media. Y así entra de nuevo el concepto de la aparición fenoménica en la característica específicamente especulativa de la objetividad del saber en general. Pero así tampoco hemos aprehendido todavía *un* carácter fundamental del concepto hegeliano de la aparición fenoménica: el que mostraría por primera vez cómo Hegel pone en conexión a este concepto, como concepto de un ser, con su concepto especulativo del ser en general.

Lo que aparece fenoménicamente, en cuanto es lo que está [156] mediando, está remitido a lo que tiene que resultar de la mediación. Pero lo que tiene que ser resultado de la mediación, tomado de una manera especulativa, es siempre lo más elevado: la verdad propiamente dicha. Por eso cuando Hegel toma a la aparición fenoménica *como* aparición fenoménica, necesariamente tiene que aprehender a lo que debe mostrar tal aparición, al mundo suprasensible, como lo *verdadero* de ella en el cual es asumida la aparición fenoménica. De aquí se desprende todo lo demás y lo decisivo para la exégesis hegeliana del concepto de aparición fenoménica: la aparición fenoménica como lo que

aparece fenoménicamente no es sólo lo *que-se-muestra,* sino que mostrarse es *emerger,* aparecer fenoménicamente significa: hacer acto de presencia, llegar, y no aparecer fenoménicamente: no comparecer. Aparecer significa así, pues, en su totalidad: *emerger y desaparecer.* Así queda aprehendido el *carácter de movilidad* específico de la aparición fenoménica. De esta manera la aparición fenoménica es tomada en su específico carácter *dialéctico* al tiempo que de esta manera deviene apto para ser un concepto fundamental especulativo cuya significación se expresa en el hecho de que ya figura en el título de la obra: aparición fenoménica, fenómeno, fenomenología. Según eso, aparición fenoménica significa: emerger *para* de nuevo desaparecer; desaparecer para *en ello* ceder el sitio a un otro, a algo más elevado; el sí y el no en el tránsito, sobre lo que ya se llamó la atención con ocasión de la determinación del concepto de aparición fenoménica en el contexto de la clarificación del título «Fenomenología» [10].

El modo kantiano de ver las cosas es el siguiente: el objeto de *nuestro* conocimiento es *mera* aparición fenoménica, si y porque lo que *nosotros* experimentamos es aparición fenoménica. Hegel, por el contrario, dice: justamente si lo que al pronto nos es accesible es la aparición fenoménica, nuestro objeto verdadero debe ser lo suprasensible. Cuando se establece el carácter de aparición fenoménica de la objetividad de la conciencia, entonces justamente queda demostrada de una manera fundamental la cognoscibilidad de las cosas en sí, del mundo suprasensible. Y es así como hay que comprender que «aparición fenoménica» y «mundo suprasensible» estén puestos conjuntamente en el título. Lo que así se [157] indica es que ambos términos no son cosas diferentes, sino lo mismo, lo mismo en sentido especulativo. «Lo suprasensible es, así pues, la *aparición fenoménica,* como *aparición fenoménica*» [11].

Pero sería totalmente erróneo equiparar esta tesis hegeliana de la cognoscibilidad de la cosa en sí con aquella cognoscibilidad o incognoscibilidad de lo suprasensible que tiene en mente el sentido común, como si Hegel afirmase un simple proseguir inmediato del representar a través de la aparición fenoménica en tanto telón, hasta llegar a lo que está tapado en el trasfondo. Más

---

[10] Cf. supra, p. [34].
[11] II, 111 [trad. p. 9].

bien lo que hay que hacer es concebir de antemano el carácter de aparición fenoménica de la aparición fenoménica y únicamente *de manera dialéctico-especulativa, como medio que media*. Aquí nos topamos con una nueva característica del *«medio»*. Ya en la antigua doctrina del λόγος qua συλλογισμόσ (silogismo *) se habla de un medio, μέσον. Pensando en este contexto, Hegel aprehendió al mismo tiempo la esencia de la aparición fenoménica qua medio, mediar, como μέσον de un silogismo, donde *silogismo* tampoco debe ser entendido en el sentido lógico-formal de la simple deducción de proposiciones, sino en el sentido especulativo de un *concluir que reúne* en una unidad superior en tanto síntesis de tesis y antítesis. El silogismo es lo que propiamente cierra, esto es, lo que concluye reuniendo dos cabos, por decirlo así, de forma tal que el medio conduce de un extremo a otro. Y más en concreto lo que debe ser reunido en forma de conclusión —es decir, ser concebido de verdad en su mutua referencialidad, ser concebido de verdad en su copertenencia como lo mismo— son, por un lado, el entendimiento y, por otro, la cosa en sí.

La aparición fenoménica como aquello que reúne concluyendo es, de esta forma, la pieza fundamental y que está enmedio, la pieza que une como podría hacerlo una grapa y que está en el *entendimiento* como un modo del *saber* que, por supuesto, en la «Fenomenología» es constantemente «nuestro objeto [absolvente]». «*Nuestro objeto* es así por fin el silogismo que tiene por extremos a lo interior de las cosas y al entendimiento y por medio a la aparición fenoménica; pero el movimiento de este silogismo [158] ofrece la determinación más amplia tanto de lo que el entendimiento divisa en el interior a través del medio, como de la experiencia que hace sobre esta relación del ser reunido en una conclusión»[12]. Y correspondientemente a ello: «Elevada por encima de la percepción, la conciencia se presenta reunida en forma de conclusión con lo suprasensible gracias al medio de la aparición fenoménica, a través de la cual se asoma a este trasfondo»[13].

* Debe tenerse presente a lo largo de todo este párrafo la raíz común de: *Schluß* («silogismo», pero también «conclusión»), *zusammenschließen* («concluir reuniendo») y *schließen* («cerrar», pero también «inferir», «deducir», «concluir»).

[12] II, 110 [trad. p. 90].

[13] II, 129 [trad. p. 103].

Señalemos una vez más los siguientes dos aspectos: 1, divisar a lo interior, es decir, a la cosa en sí, no significa encaminarse inmediatamente, yendo por detrás de la aparición fenoménica por una puerta trasera privada, por decirlo así, que conduciría directamente a lo interior, sino que siempre sólo y expresamente va *a través de la apariencia fenoménica en tanto que medio.* La aparición fenoménica debe ser concebida *como* aparición fenoménica, como medio. Por eso, 2, ese atravesar sólo es posible ahí donde el medio es comprensible como tal, como mediación, pero ésta es el saber absoluto mismo. *Sólo el conocimiento absoluto reconoce a las cosas en sí.*

En esta convicción convergen Kant y Hegel, con la única diferencia de que Hegel apela al saber absoluto como saber posible y *nuestro,* mientras que Kant le niega al hombre la posibilidad de un saber óntico teorético del absoluto. Ciertamente el saber absoluto al que Hegel apela no es equiparable con el saber teorético al que habitualmente se alude; en este sentido, Hegel se aproxima a Kant, quien, como es sabido, también concede al hombre, en un respecto y visión práctica, el conocimiento del absoluto. (Huelga debatir por extenso el hecho de que cuando Hegel habla de la aparición fenoménica como medio de un silogismo, no piensa en subrayar que nuestro conocimiento de las cosas en sí sería un «silogismo» * con ayuda del cual a partir de lo exterior se *concluye* ** lo interno, lo que pertenece al trasfondo. Esta manera de concluir a la que también hoy en día se recurre a menudo como condición previa de la accesibilidad de las cosas en [159] sí es el modo de conocimiento más exterior, un modo finito en el peor sentido de la finitud y de ninguna manera el modo adecuado de conocimiento del absoluto. Un ejemplo: a partir del humo que sale de una chimenea concluyo que en la casa está encendido el fuego. Pero así las cosas, sigue siendo cuestionable si eso es de alguna manera un silogismo, como ha sido usado normalmente.)

Para Hegel la cosa en sí es, en verdad, accesible, pero sólo si nos tomamos en serio al saber absoluto. Pero si la cosa en sí es objeto del saber *absoluto,* en ese caso este objeto ya no puede ser

* Orig.: *«Schluß»;* cf. nota de p. [157].

** Orig.: *schließen;* cf. nota de p. [157]. «Concluir», pero también «inferir» a lo interior desde lo exterior, o «juzgar» a lo interior por lo exterior.

*ob*jeto, ya no puede ser más lo que se halla *enfrente* del saber absoluto como *algo ajeno, algo otro.* En ese caso este saber no sería absoluto. No sería totalmente dueño de lo en él sabido, sino que sólo sería relativo, en el sentido explicado anteriormente. Si la cosa en sí es algo sabido y susceptible de ser sabido de una manera absoluta, lo es de manera tal que pierde su carácter de *ob*jeto; es decir, llega a ser de verdad *en sí,* llega a ser *algo que posee la cualidad de ser de sí,* algo que posee la cualidad de ser para sí; es decir, algo tal que se determina como perteneciente a un sí-mismo que se sabe a sí mismo como él mismo. Lo que al saber absolutamente nosotros conocemos como cosa en sí somos *nosotros mismos,* pero siempre qua aquellos que están sabiendo de manera absolvente. Lo sabido absolutamente sólo puede ser lo que el saber puede generar de manera sapiente y lo que sólo está en el saber como *generado;* no es ningún objeto, sino —como ya dije en otro lugar [14]— una *generación**. El correlato, en lo que hace al saber, de la absolvencia es la generación; por decirlo de una manera más precisa: ya no es un correlato porque el saber ya no es relativo: el saber absoluto es un concebir*se*, es «concepto». Eso que podemos generar en tal saber no es ningún ob-jeto** relativo, sino una generación*** absoluta que sólo está en su generación y como generación en la historia del saber absoluto. Lo susceptible de ser sabido de manera absoluta nunca puede ser objeto, sino que sólo es en tanto generación, en tanto está en la generación gracias al saber mismo. Somos nosotros mismos, en tanto somos los que saben de forma absolvente, los que establecemos a la cosa en sí. [160] Lo que conocemos en ella es algo que pertenece *a nuestro espíritu.*

Por tanto, para que lo suprasensible sea visto, nosotros mismos debemos acudir allí, nosotros mismos en tanto estamos sabiendo de manera absolvente. Nosotros mismos tenemos que dirigirnos hacia ahí, no sólo para que así el acceso a lo suprasensible sea recorrido de una manera realmente efectiva, para que el ver sea cumplido de verdad —es decir, de una manera absolu-

---

[14] Kant und das Problem der Metaphysik, 4.ª ed., p. 29 [trad. p. 32].

* Lo que aquí se hace valer es la raíz común (*stehen:* «estar») de *entstehen* («generar»), *Gegenstand* («objeto») y *zum Stehen bringen* (aquí: «establecer»).

** Orig.: *Gegen-stand.*

*** Orig.: *Ent-stand.*

ta—, sino para que allí a donde miramos de manera sapiente de alguna manera *haya algo,* algo de nosotros mismos en tanto somos los que están sabiendo de una manera absoluta; pues sólo así *hay* algo susceptible de ser sabido de una manera absoluta: en el caso de que la cosa en sí deba ser tal. En este sentido subraya Hegel al final de la sección A que trata de la conciencia: «Se muestra así que detrás del llamado telón, el cual debe cubrir lo interior, no hay nada que ver, a menos que *nosotros* mismos penetremos tras él, tanto para que así sea visto, como para que detrás haya algo que pueda ser visto» [15]. Si aquí se comprende al «nosotros» así, sin más, como pronombre referido a los ocasionales lectores de la obra con plena posesión de lo común de su sentido común, entonces ciertamente todo se convierte en un gran disparate. Por el contrario, lo que así se muestra con claridad es cuán decisivo es tener presente desde la primera frase de la obra y reiteradamente la significación y papel de este «nosotros» [16].

Lo que resulta de la experiencia sobre la esencia del entendimiento es el hecho de que su verdadero objeto es la cosa en sí, es decir, algo que pertenece al sí-mismo de la autoconciencia *. Pero porque el entendimiento ahora se exhibe como *conciencia* —y sólo puede exhibirse como tal— y no *es* autoconciencia, no es capaz de conocerse a sí mismo en su verdadero objeto. Conoce ciertamente la cosa *en sí, está* por ello referido al carácter-de-ser-sí, pero no sería capaz de concebir a éste *como* ipseidad, como algo que posee el carácter-de-ser-sí-mismo. Por ello, dice Hegel: «*Nosotros* todavía por lo pronto hemos de ocupar su lugar y ser el concepto que configura lo que está contenido en el resultado; en este objeto [161] así configurado que se ofrece a la conciencia como un ente, esta conciencia se convierte por vez primera en una conciencia que concibe» [17].

Como sabemos, ya al inicio de la «Fenomenología» Hegel dice: «Nosotros» tenemos que ocupar el lugar del saber inmediato, de la conciencia, porque de no ser así lo que de por sí es relativo no avanzaría; pues su peculiaridad, ciertamente, no es

[15] II, 130 [trad. p. 104].
[16] Cf. supra pp. [65] y ss.
* Orig.: *Selbst* (sí-mismo), *Selbstbewußtsein* («autoconciencia»).
[17] II, 101 [trad. p. 82].

otra que la de empeñarse en seguir rígidamente en su lugar. Pero ahora Hegel no se limita a repetir: nosotros tenemos que ocupar el lugar del entendimiento (qua saber relativo), sino que Hegel añade: «todavía por lo pronto», lo que indica que el saber mismo enseguida estaría a punto de saberse a sí mismo, esto es, de una manera absoluta. En ese momento «nosotros» estaremos de más. Pero esto ahora solamente significa: la diferencia entre un saber que todavía no se sabe de manera absoluta, pero que en el fondo es, sin embargo, absoluto, y los que están sabiendo de manera absolvente ha desaparecido en tanto, una vez alcanzado el saber que está sabiendo de una manera absoluta, la posición de la absolvencia es para sí misma viviente.

De esta manera estaría a nuestro alcance en sus rasgos fundamentales la perspectiva en que se enmarca este fragmento tan decisivo para la totalidad de la obra. Esta sección es la exposición y la fundamentación sistemáticas del tránsito de la metafísica desde la base y modo kantiano de plantear las preguntas al idealismo alemán, del tránsito desde la finitud de la conciencia a la infinitud del espíritu, o si nos fijamos en el problema específico del entendimiento: del tránsito de la determinación *negativa* a la determinación *positiva* de la cosa en sí.

Lo que ahora importa es seguir los pasos principales, el movimiento en el que el entendimiento en su referencialidad sapiente a su objeto —proveniente de la percepción—, asume a la percepción a una con la certeza sensible incluida en ella para así elevarse a sí misma —y con ello a la conciencia como un todo—, a la verdad de la conciencia que, en el fondo, es *autoconciencia*.

11. *La transición de la conciencia a la autoconciencia* [162]

a) La fuerza y el juego de las fuerzas; el ser-para-sí en el ser-para-otro

Acompañar al movimiento del entendimiento, tal es lo ahora exigido. ¿A qué aludimos con ese acompañar? A lo que no aludimos es a la observación de los sucesos, como pueda ser el caso de la actividad masiva del entendimiento frente a un objeto considerado, por ejemplo, en tanto «intuido», sino que a lo que se alude es al proseguir que entiende de una manera absolvente, al

proseguir la reciprocidad y multilateralidad de los internos rasgos esenciales de ese modo de la conciencia que Hegel denomina entendimiento *hasta la esencia* de lo por ello sabido y a la inversa. ¿Hablaremos, así pues, de «dialéctica del entendimiento»? Ciertamente, pero ¿qué significa tal cosa? Si entendemos por dialéctica la secuencia de la tríada de tesis, antítesis y síntesis, ¿es eso lo que debemos aplicar al entendimiento? ¿Pero cómo? ¿Qué es el entendimiento y cómo es su referencia a lo por él sabido?

Es ciertamente un bello asunto todo lo que rodea a la «dialéctica». Pero «*la* dialéctica» no existe en lugar alguno, como si se tratase de un molino presente ante nosotros, en el que se podría verter lo que se quisiese o al que, según gusto y apetencia, se le podría modificar su mecanismo. La dialéctica pende del hilo de la *Cosa misma,* tal y como Hegel la planteó en tanto Cosa de la filosofía. Por decirlo de una manera más clara: uno no puede apasionarse con la dialéctica y abogar por la renovación de la filosofía hegeliana y, al mismo tiempo, con un guiño y una sonrisa compasiva quitarse de encima, por ejemplo, su cristianismo, su cristología y su doctrina de la trinidad. Actuando así todo hegelianismo se convierte en un sonsonete mecánico y mentiroso, tornándose Hegel mismo una figura ridícula. Y esto, para nuestro caso, significa que el entendimiento, por ejemplo, difícilmente puede convertirse en nuestro tema en tanto vagamente sepamos del entendimiento por lo que hace a la procedencia y contenido de tales conocimientos, para a continuación oponer arbitrariamente en la dialéctica a estas propiedades sabidas; frente a ello, lo [163] que el entendimiento es ya está determinado de antemano por el planteamiento absolvente y es hecho visible *por* la dialéctica.

Para Hegel —y esto nos lo muestra cada página de la «Fenomenología del Espíritu»— el *todo* del saber está en la anticipación de la construcción absolvente, recibiendo esta misma sus auténticos estímulos de la interna historia del problema conductor de la metafísica. Pero lo que cuenta dentro de esta construcción es desplegar en cada caso los modos del saber mismo desde lo que para ellos constituye lo intrínseco de la cosa que es *propio* de ellos. Y así veremos que ahí no se media a la ligera a la percepción en dirección al entendimiento para que así brote de ahí otra cosa, sino que ahí nos sale al encuentro el trabajo realmente efectivo de una clarificación absolvente y

realmente efectiva de la esencia del entendimiento. Aun cuando no supiésemos —a partir de los manuscritos de Jena— cuán a menudo, aunque sólo sean unas pocas densas proposiciones de la «Fenomenología del Espíritu» tienen por base amplias y penetrantes investigaciones, aun cuando no supiésemos esto —digo—, ello debería ser obvio a partir de la riqueza de las referencias que ahora acceden al lenguaje.

El entendimiento, que ahora debe ser nuestro tema, ya se ha anunciado en la esencia absolvente de la percepción justamente como aquello frente a lo que constantemente se eriza el percibir, en tanto no se compromete de una manera realmente efectiva a reunir las determinaciones esenciales de su objeto. El objeto de la percepción es la cosa. La cosa como tal es la cosa de múltiples propiedades. La coseidad de la cosa es la quididad del Esto singular, lo universal. Esto universal, la coseidad, tiene por momentos esenciales al También de las múltiples propiedades y al Uno de la unidad del objeto autónomo que justamente llamamos cosa. El También y el Uno son en cada caso alternativamente conducidos a la palestra uno contra otro, unilateralmente privilegiados, aunque, teniendo igual peso, ambos pertenecen a la esencia de la percepción. El momento esencial primero es lo universal, pero estando condicionado por el otro. Lo universal no [164] es una universalidad incondicionada, el conjunto de los dos momentos del objeto —el También y el Uno— no es una unidad realmente efectiva de manera tal que fundamentase y llevase en el interior de sí su dispersión, sino que los momentos simplemente se dispersan. Sólo en la unidad de los momentos, en la unidad que de verdad media, en la unidad *interior* de dichos momentos, la universalidad sería la incondicionada simplicidad mediada, lo absolutamente universal, y, por ello, la verdad del objeto de la conciencia.

Lo que hay que ver con detenimiento es sí y en qué modo el objeto del entendimiento contiene a esta *universalidad incondicionada.* La referencialidad de los momentos a la unidad en cuanto unidad *interior,* en cuanto retorno en el interior de sí de los momentos a esta unidad, significa que aquí hay una «reflexión». Pero para el entendimiento como modo de la conciencia, esta reflexión por lo pronto sólo está presente de una manera objetiva. El se da de bruces con lo interior, pero esto debe seguir estando

vacío para él. El entendimiento no se sabe *a sí mismo* como lo que en su objeto constituye la objetividad, justamente esta universalidad incondicionada. Porque también el entendimiento es todavía un modo de la conciencia, porque tiene su verdad —según la perspectiva del sentido propio de su saber— en el objeto, de nuevo debe comenzarse a plantear la pregunta por la esencia del entendimiento como pregunta por la esencia y la verdad de su objeto.

Anticipadamente y, al mismo, tiempo de una manera más bien externa, historiográficamente, hemos mostrado con motivo de la dilucidación del título del III^er capítulo que el objeto del entendimiento es la *fuerza*. Pero ahora surge la pregunta relativa a la Cosa que se dilucida: ¿en qué sentido la fuerza tiene una conexión con la objetividad de la percepción, por tanto con el desequilibrado disociarse del También y del Uno, y, en concreto, una conexión tal que la fuerza constituye, al mismo tiempo, la posible unidad de lo que está siendo disociado, de manera que esta unidad sea una unidad incondicionada? ¿Hay un movimiento tal que los momentos de ninguna manera ya se dispersan más, sino que se despliegan retenidos *en* una unidad, para a partir del despliegue de nuevo [165] retornar enseguida a la unidad? Un tal movimiento sería un tránsito alternativo de un lado a otro. «Pero es a este movimiento al que se denomina *fuerza*» [18].

La demostración de la tesis sigue el camino siguiente, que ahora brevemente esbozo a modo de anticipación. De nuevo se trata de *construir* al objeto del entendimiento (la fuerza), partiendo de la representación vulgar. En la construcción absolvente debe llegar a ser visible lo que es exigido a la verdadera realidad efectiva de la esencia absoluta de la fuerza.

Hegel parte de la representación universal inmediata de la fuerza. Pero en verdad no se trata de ella como representación, como algo representado, sino de hacerla manifiesta como lo de verdad realmente efectivo en la *realidad efectiva* de las cosas en sí. Pero si pensamos a la fuerza conforme a su esencia previamente determinada de forma conceptual como realmente efectiva, en ese caso nos vemos forzados a admitir en cada caso dos o más fuerzas realmente efectivas. Pero así volvemos a caer en la realidad

[18] II, 102 [trad. p. 84].

efectiva del objeto de la percepción, en la multiplicidad de las cosas singulares que están para sí. Sin embargo, lo que así se muestra es que la multiplicidad de las dos fuerzas qua fuerzas sólo es posible como juego de las fuerzas. El *juego* entre ambas es la realidad efectiva propiamente dicha de las dos. Pero el juego es *relación* y la relación es, como ya aclaró la Lógica de Jena, *universalidad incondicionada.* Así pues, se trata de la fuerza que asume a el dispersar de los momentos en el objeto de la percepción, o —considerada de forma absolvente— la fuerza que en modo alguno tolera tal dispersar. Lo disperso sólo se muestra para la percepción que todavía no ha llegado al entendimiento. Vista desde la absolvencia —que no ha perdido al entendimiento, sino que lo ha retenido en el saber absoluto—, lo disperso de las fuerzas singulares sólo es la unidad desplegada de algo superior. De lo que ahora se trata es exponer esto de una manera más concreta.

¿Qué es una fuerza, atendiendo a su concepto simple? ¿A qué [166] aludimos cuando nos representamos en general a la fuerza de una manera tan inmediata? Una fuerza viene a nuestro encuentro en su *exteriorización;* exteriorizándose se descompone y dispersa, por decirlo así, en la pluralidad de sus efectos. En éstos la encontramos primeramente; ahí es donde fijamos sobre ella nuestra atención. Pero propiamente nos representamos a la fuerza misma cuando la tomamos *para sí,* es decir, como algo que ha vuelto de su posible exteriorización; por decirlo de una manera más precisa: como algo en sí reprimido. Pero en esta represión radica al mismo tiempo el *estar presionado que impulsa a la exteriorización,* el tenso estar-a-punto-de-salir, retenido en su tensión. La fuerza, al mismo tiempo y al unísono, es estas dos cosas: *el reprimido ser-en-el-interior-de-sí en tanto presionar para la exteriorización.* Y, por otra parte, en la exteriorización ella es igualmente ser-en-el-interior-de-sí-misma; pues sólo en tanto ello es así y de esta manera, *ella* puede exteriorizarse.

Con ello ya se pone de relieve la interna conexión que hay con lo precedente. La exteriorización de la fuerza corresponde a la expansión en la multiplicidad del También perteneciente al ámbito objetual de la percepción, y el ser-reprimido-en-el-interior-de-sí frente a la pluralidad de los efectos posibles corresponde al ser-para-sí del Uno de la cosa. Pero ahora la fuerza es *ambas cosas al*

unísono: está reflejada *en el interior de sí,* está presionada en el interior de sí, justamente de manera tal que presiona hacia el exterior, hacia la exteriorización, siendo, pues, *para lo otro* sobre lo que ella obra efectivamente y lo que ella produce efectivamente. La fuerza es ser-para-sí *y* ser-para-un-otro.

Pero así, por lo pronto, solamente hemos desarrollado el concepto simple de la fuerza y podría parecer que la fuerza sería algo para sí, algo puramente simple de manera tal que la diferencia que ahí hemos efectuado (la diferencia entre ser-para sí y ser-para-otro) solamente sería una diferencia representada, por tanto una diferencia que solamente sería llevada al objeto por nuestro representar. Frente a ello —éste es el segundo paso que da Hegel—, de lo que se trata es de ver que la fuerza misma, *en su realidad efectiva, es* esta diferencia entre el ser-reprimido y el presionar-hacia-el-exterior; es decir, su exteriorización no está contrapuesta a ella, tampoco está presente a su lado, no entra en [167] acción ocasionalmente como su realización efectiva de manera tal que así la fuerza sólo sería lo *posible* que todavía no es existente. Más bien la fuerza es justamente aquello en lo que tiene su consistir al unísono el ser-para-sí del estar-en-el-interior-de-sí-presionado y el ser-para-un-otro, es decir, el ser de lo otro mismo como tal. *La fuerza es la relación* igual a sí misma en su exteriorización. Es *ella* que se ha exteriorizado. Lo que ahí hace acto de presencia como un otro sobre lo que ella obra efectivamente y lo que así parece como si únicamente hubiese atraído a la fuerza a la exteriorización, eso es justamente —en tanto lo excitante y provocante (solicitante) mismo— la fuerza. De ello se desprende que allí donde hay fuerza, así pues donde hay una relación realmente efectiva en tanto que realmente efectiva, ahí hay necesariamente *dos fuerzas,* y en concreto dos fuerzas en tanto que autónomas. Y justamente de esta forma, mediante el despliegue del concepto de fuerza —y en particular del concepto especulativo de fuerza—, nos encontraríamos sin más ante la misma situación que en la percepción, donde el objeto salta hecho pedazos en una multiplicidad de cosas autónomas —«extremos substancializados» (unilateralidades)—, si bien con la diferencia de que estas cosas ahora están dotadas de fuerza. Por consiguiente, la caracterización de la cosa como fuerza no rinde lo que tiene que rendir. No ofrece la buscada unidad absoluta, la unidad que

reposa en el interior de sí, en suma, la unidad de las cosas en sí.

¿Pero es tan simple el hecho de que allí donde el concepto de fuerza deviene realmente efectivo, necesariamente haya dos fuerzas realmente efectivas, la solicitante y la solicitada? Ciertamente, pero cuando la fuerza es realmente efectiva en la realidad efectiva de *dos* fuerzas, entonces estas dos fuerzas autónomas no están simplemente presentes en el medium del También, sino que su realidad efectiva es justamente el movimiento de una contra otra, se llevan mutuamente a la desaparición, una a la otra alternativamente, esto es, en tanto que algo autónomo; «a la desaparición»: la expresión no hay que tomarla ingenuamente, es decir, cósicamente, sino que debe ser comprendida especulativamente, pues *persisten* en el actuar efectivamente una sobre otra, pero se llevan a la desaparición en tanto autónomas. Sólo hay que tomarse en serio la realización de la fuerza en las fuerzas para advertir que las fuerzas justamente no son extremos de por sí consistentes, los [168] cuales, como plásticamente dice Hegel, «sólo se transmitirían uno a otro en su medio y en su contacto una propiedad extrínseca; sino que lo que ellos son lo son sólo en este medio y contacto» [19]. Lo realmente efectivo no son las fuerzas aisladas en tanto que substancias, sino que lo realmente efectivo es el *juego* de las fuerzas. La verdad de la fuerza consiste justamente en que, en tanto que «extremo substancializado», *pierde* su realidad efectiva. Eso, lo que nosotros sensible-objetualmente nos representamos como fuerza, como dinamita que estuviese ahí, por decirlo así, esto inmediato es lo *no-verdadero*. *Lo verdadero es el juego, el medio,* no los extremos; el medio que mantiene* a los extremos en el comportamiento ** de uno respecto a otro: la *relación* ***. Las fuerzas no transmiten en cada caso algo de cada una de ellas al medio que indiferentemente está entre ellas, sino que las fuerzas están sostenidas **** justamente por el medio, de manera que sólo así pueden ser lo que son. Precisamente en su realidad efectiva la fuerza es lo que ya el entendimiento representó en su concepto, la relación de ser-para-sí *en* el ser-para-otro, o sea, la unidad

---

[19] II, 107 [trad. p. 87].
* Orig.: *hält.*
** Orig.: *Verhalten.*
*** Orig.: *Verhältnis.*
**** Orig.: *verhalten.*

originariamente condicionante del Uno y del También, y, *por tanto,* la «esencia verdadera de la cosa»[20]. A través del medio del juego de las fuerzas vemos la esencia de la cosa[21], es decir, la conciencia sólo llega a lo que las cosas son en sí, a lo *suprasensible,* en esta mediación. Y esta conciencia es el *entendimiento.*

b) La aparición fenoménica del juego de las fuerzas y la unidad de la ley

¿Cómo puede captarse positivamente a través de este medio del juego de las fuerzas la esencia mediada de la cosa? ¿Qué es, por lo pronto, él mismo, el medio que media que llegamos a conocer como *juego de las fuerzas*? ¿Cómo es la referencia del [169] entendimiento a lo interno, esto es, a través de la mediación? ¿Qué acontece a través de esta mediación? ¿Cómo el entendimiento despliega en ello su esencia la cual, como es sabido, tiene su principio en el hecho de que la unidad en sí universal es para él lo verdadero?

Como ya se ha señalado repetidamente, en esta exégesis especulativa del entendimiento Hegel tiene en mente *la* aprehensión del entendimiento que determina la problemática de la *Crítica de la razón pura* de Kant. El entendimiento es la facultad de los conceptos, del juzgar, del representar algo en general, es decir, la facultad de las reglas; el entendimiento, el pensar que siempre se despliega como «yo pienso». Pero este «yo pienso» es yo pienso la *unidad,* o, como dice Kant: yo pienso la substancia, la causalidad, la acción recíproca, etc. Yo pienso las categorías, o mejor: yo pienso categorialmente.

Las categorías son representaciones de unidades a las que de antemano se vincula el vincular judicativo del entendimiento. «Yo pienso» significa en sí: tener la vista puesta en la unidad bajo cuya dirección y regla se cumple el vincular. Con ello queda indicada la interna conexión, conforme a la Cosa, entre juicio y categoría, y mostrado el fundamento, conforme a la Cosa, de la interna ligazón entre juicio y categoría como Kant la ha planteado en la *Crítica de la razón pura.* Hegel se deja guiar por este concepto

[20] II, 108 [trad. pp. 88-89].
[21] Cf. II, 109 [trad. p. 89].

del entendimiento, si bien ahora lo despliega especulativamente. Yo pienso la unidad, unidad que no depende de cualquier recolectar concreto, sino de la unidad última que es *a priori*. Para el entendimiento el principio es la unidad universal en sí, es decir, ésta constituye la objetividad de su objeto.

Las preguntas planteadas anteriormente convierten al saber que determina a su objeto como entendimiento, en un problema especulativo. La caracterización especulativa del objeto del entendimiento como fuerza ha conseguido que fuese visible que lo realmente efectivo que piensa el entendimiento en su saber, no son fuerzas singulares «las cuales se enfrentarían sólo en sus vértices contrapuestos»[22], sino que lo realmente efectivo es el medio de las mismas: *el juego de las fuerzas*. ¿Qué significa ahora [170] eso para la fuerza que había sido puesta en juego en primer lugar masivamente como agente singularizado? La fuerza singular desaparece en el juego. El *ser* de la fuerza es el *desaparecer;* esto es: el desaparecer en tanto aquello por lo que al pronto se hizo pasar lo que la fuerza parecía ser. El *ser* de la fuerza es en él mismo un *no-ser, apariencia:* el parecer desaparece de manera tal que así algo otro comparece; es decir: el parecer es *aparecer*.

Es importante recordar de nuevo que Hegel comprende a la esencia de la aparición no sólo como mostrar-se, devenir-patente, manifestación, sino que el aparecer es así un *solamente*-parecer y desaparecer; en la aparición radica el momento de la negatividad, que está en íntima conexión con el carácter de movilidad de la aparición. Mas eso quiere decir que la aparición no sólo es apariencia, sino que en el desaparecer comparece algo. Pero lo que comparece no es diferente de lo que se mantiene en el emerger y desaparecer de lo sensible, aquello que lleva en el interior de sí la aparición, lo interior, lo *suprasensible*. Al pronto sólo vimos que el juego de las fuerzas, el aparecer, *no* es en sí. Por tanto, aquí radica al mismo tiempo una indicación negativa del *en-sí* del interior permanente, con lo que al mismo tiempo sabemos positivamente que este interior sólo es aprehensible en la mediación, es decir, de manera tal que la aparición fenoménica misma entra en el interior de sí *como aparición fenoménica*. El en-sí todavía está vacío. Y permanecerá vacío mientras el entendimiento per-

---

[22] II, 107 [trad. p. 88].

manezca abandonado a sí mismo. Desde sí mismo ya no es capaz de entender *más*. Pero lo que importa es aprehender su esencia especulativa, es decir, *nosotros* tenemos que ocupar su lugar y ya lo hicimos. Gracias al entrar-en-el-interior-de-sí de la aparición fenoménica como aparición fenoménica —es decir, por la asunción especulativa de la misma—, se plenifica el interior vacío, el en-sí. Al margen de la primera caracterización que enuncia que en la aparición fenoménica misma radica un No de lo sensible, lo suprasensible es determinado positivamente.

[171] Para el entendimiento al que *nosotros* de nuevo dejamos hacer consigo su experiencia, esta plenificación de lo suprasensible al pronto vacío se cumple en dos etapas. Hegel distingue así entre el primer suprasensible y el segundo[23], o también la primera verdad del entendimiento frente a la segunda[24], o un lado de lo suprasensible frente al otro[25].

Según todo lo que ya comprendemos, es de esperar que esta diferenciación entre un suprasensible primero y un suprasensible segundo no pueda ser ninguna tosca yuxtaposición, sino que estén especulativamente coordinados uno al otro, es decir, sean dialécticamente copertenecientes. El segundo suprasensible es, naturalmente, la inversión del primero y *eso* no significa que de nuevo se le adose su contrario, sino que es aquel que invierte y que en el invertir acoge en el interior de sí a lo otro, determinándose a sí mismo de un modo más elevado.

Ahora preguntamos por el *primer suprasensible,* así pues, por lo que resulta en primer lugar si dejamos retornar en sí a la *aparición fenoménica como aparición fenoménica;* dicho de otra manera: preguntamos por lo que el juego de las fuerzas hace patente de manera absolvente cuando el entendimiento *no* acepta *inmediatamente* a este juego, sino que lo toma como entendimiento. Pero el principio del entendimiento, como Kant lo ha determinado —y esta determinación es normativa para Hegel—, es la *unidad.* El entendimiento toma a su manera a la aparición fenoménica —lo que está emergiendo y volviendo a desaparecer de modo diverso—, pues, cuando él reconduce a la unidad, simplifica su diversidad, el

[23] Cf. II, 121 [trad. p. 98].
[24] Cf. II, 114 [trad. p. 92].
[25] Cf. II, 124 [trad. p. 100].

juego de las fuerzas. Esta simplificación de lo diverso como acción fundamental del entendimiento con respecto a la aparición fenoménica se produce dado que el entendimiento (según la «Crítica del juicio» *) «piensa en leyes». Este juego de las fuerzas encuentra su unitariedad en la ley. Pero la reconducción de la aparición a leyes como reconducción al fundamento del juego y a [172] su modo es el *explicar*. La acción originaria del entendimiento, el modo de su saber, es el explicar, en cuyo modo de saber el objeto sabido se hace patente como ley.

La construcción que sigue, construcción especulativa de la aparición fenoménica como aparición fenoménica —es decir, del juego de las fuerzas—, tiene la tarea de consumar a este saber absolvente de la esencia del entendimiento y, por ello, de la conciencia en general. Esa es la razón de que la *ley* y el *explicar* jueguen un papel central. Desde aquí vemos ahora también cómo se deja traslucir la posibilidad de una conexión a la que debemos esperarnos siempre que no perdamos de vista antes de tiempo al problema conductor.

Como objeto verdadero de la conciencia —ya bajo la figura de la certeza sensible— nos salió al encuentro lo universal y en concreto como la simplicidad mediada que en lo singular sensible puede ser tanto esto como aquello y, no obstante, no es ni esto ni aquello. En tanto la universalidad, tal y como se mostró en la percepción, tiene frente a sí a lo múltiple singular (los También) en esa arbitrariedad, lo universal está condicionado por lo singular en tanto independiente; pero al estar condicionado de esta manera, no es la verdadera universalidad *que media,* no aquella que ella misma es, el fundamento de la singularización de lo singular, de manera tal que así los singulares sólo serían en lo universal. Solamente esta universalidad es de modo absolvente la universalidad verdadera. Si ahora la verdad de la conciencia radica en el entendimiento en tanto que tercero y más elevado modo de la conciencia, entonces el objeto del entendimiento debe ser lo universal verdadero en el sentido explicitado. Por último, de ello se desprende de manera absolutamente tosca y más bien historiográfica, que lo universal o la unidad en dirección a la cual el entendimiento piensa es la ley, de manera que la pregunta que

* Trad. M. García Morente. Austral, Madrid, 1977.

habrá que plantear es la de si la ley expone en su esencia a esta pura universalidad incondicionada que es buscada.

Pero la próxima pregunta sigue siendo cómo el entendimiento en general llega a la ley y cómo ésta se determina al pronto. Por formular la misma pregunta de otra manera: ¿qué anuncia el juego de las fuerzas cuando es tomado por el entendimiento [173] conforme a su principio? ¿Cómo es asumida en su verdad por este pensar del entendimiento la aparición fenoménica *como aparición fenoménica*? Hegel dice: «El entendimiento, que es nuestro objeto, se halla cabalmente en ese lugar en el que para él lo interior ha llegado a ser solamente como el *en-sí* universal todavía no plenificado; el juego de las fuerzas [hasta ahora, por lo menos] sólo tiene cabalmente esta significación negativa de no ser en sí y la positiva de ser únicamente *lo que está mediando,* pero fuera del entendimiento. Pero su referencia a lo interior por la mediación es su movimiento por el cual lo interior se plenificará para el entendimiento»[26]. Teniendo a la vista este resultado decisivo para el *todo* de la «Fenomenología», en la exégesis que sigue debe hacerse especial hincapié en el contraste entre los pasos concretos dados; lo que significa que hay que hacer hincapié en la articulación de la movilidad del movimiento dialéctico en la que de manera absolvente, con Hegel, dejamos desplegarse al entendimiento hacia la in-finitud.

El juego de las fuerzas manifiesta el modo en que las fuerzas singulares como tales se mueven, es decir, son causa y por ello efecto, están referidas al efecto. Una fuerza que nosotros al pronto nos representamos como lo reprimido en el interior de sí, como lo tenso, actúa efectivamente cuando *se* exterioriza. Pero la exteriorización es en el interior de sí, al mismo tiempo, un actuar efectivo *sobre un otro.* Lo otro, como algo efectuado, es de esta forma llevado a la exteriorización. Este segundo se convierte por ello en lo que la primera fuerza era en tanto que se exterioriza, y, a la inversa, con la exteriorización de la segunda, al mismo tiempo la primera fuerza de nuevo es reprimida en el interior de sí, es decir, deviene lo que al pronto era la primera. El juego de las fuerzas es un hacer acto de presencia de las mismas, en el que los que están jugando en cada caso intercambian las determinidades

[26] II, 112 [trad. p. 91].

que inicialmente mostraron. Este intercambio inmediato en el que, alternativamente, uno deviene lo que el otro era, anuncia así pues, *lo que* las fuerzas —vistas desde el juego— *son*. Pero *lo que* ellas son ahí —esto es, la diferencia constantemente intercambiada entre sí—, es al mismo tiempo el modo *como* ellas son. [174] Contenido y forma coinciden y conforme a esta coincidencia en un *Uno* se destaca algo unitario en lo que constantemente desaparecen todas las fuerzas particulares. Este Uno que corresponde constantemente de forma alternativa a cada fuerza, es decir, este simple universal al que el juego de las fuerzas retorna según su esencia, es la ley: el modo o el Cómo del obrar efectivamente en tanto el Qué de lo que está obrando efectivamente. La aparición fenoménica, el juego de las fuerzas, conserva *en* sí el desaparecer, la inconstancia, pero de tal manera que en esta inestabilidad de las diferencias permutadas, lo constante está presente como ley. La ley es, así pues, lo constantemente igual enfrentado a lo constantemente no-igual. Lo *suprasensible* es lo que en lo sensible, en la aparición fenoménica, aparece fenoménicamente, lo igual que está *por encima* de lo no-igual; el interior de las cosas, lo que determina su exteriorización, su alternativo discurrir de aquí para allá, es «un *tranquilo reino de leyes*» [27].

De esta forma se obtiene el primer suprasensible. Pero este universal tranquilo y estable sólo puede ser tomado como la primera verdad del entendimiento, no como la definitiva. Pues *frente a este* universal, la ley así aprehendida, de nuevo se halla, naturalmente, el cambio absoluto, el juego de las fuerzas, condicionando así a lo que persiste como un otro. La ley, pues, solamente es lo universal incondicionado si en el interior de sí y desde sí, ella misma contiene al cambio absoluto. O por decir lo mismo aunque desde el otro lado, el lado de la aparición fenoménica: la aparición fenoménica, en tanto cambiante, conserva por su parte algo que la ley no tiene; conserva para sí el principio de la alteración. Vista de manera especulativa, la ley tiene un defecto y como tal cosa defectuosa, todavía no puede ser abordada como lo incondicionado. Y la aparición fenoménica, por otra parte, sigue siendo la contraimagen de lo suprasensible, no es la aparición fenoménica *de* lo suprasensible, así pues,

---

[27] II, 114 [trad. p. 92].

todavía no es éste mismo. Hegel juega aquí conscientemente con [175] la duplicidad y ambigüedad del genitivo: aparición fenoménica de lo suprasensible: *genitivus objectivus*, así pues la aparición fenoménica es algo otro frente a lo que en ella aparece fenoménicamente. Pero esta aparición fenoménica de lo suprasensible debe ser ahora aparición fenoménica *de* lo suprasensible en el sentido del *genitivus subjectivus:* lo suprasensible aparece fenoménicamente. La aparición fenoménica es ella misma sólo algo que pertenece a lo suprasensible y que solamente está con él y en él.

¿Por qué ahora la ley, tal y como la hemos determinado hasta aquí, no es capaz de acoger en el interior de sí a la aparición fenoménica como tal? Porque hasta ahora, *condicionada por las apariciones fenoménicas,* la ley sólo está referida cada vez a una multiplicidad determinada de éstas, es decir, la ley misma es en cada caso sólo una ley singular entre otras. Con el planteamiento de la ley hasta aquí hecho, por lo pronto están presentes de manera indeterminada muchas leyes. Pero una multiplicidad de leyes, a la luz propia del entendimiento que piensa en leyes, está *contra* su principio; por tanto, es un defecto, porque el principio del entendimiento es la unidad. Según ello, el entendimiento debe dejar coincidir al unísono a la multiplicidad de las leyes. Pero este Uno, a su vez, sólo es Uno y no lo múltiple por una mera omisión de las determinidades de los múltiples —por ejemplo, la atracción universal (que tanto en Kant como en la filosofía de la naturaleza de Schelling juega un importante papel y en la que naturalmente aquí está pensando Hegel) como la ley que determina tanto la caída de los cuerpos con respecto a la tierra como también, al mismo tiempo, el movimiento de la tierra misma en conexión con los astros.

Con esta ley universal se obtuvo el concepto de la ley como el concepto de lo unitario universal. Y, sin embargo, este «*concepto* de la ley va... *más allá de la ley* como tal»[28], se vuelve contra ella. La ley de la gravedad, lo que la gravedad tiene en sí, recibe su [176] necesidad de la gravedad misma, es decir, de la fuerza. La fuerza: por supuesto, ahora ya no tomada en la inmediatez sensible, ya no en tanto algo que está presente ante la mano como algo entre otro algo, sino como aquello que en la ley como ley al pronto se

[28] II, 115 [trad. p. 93].

despliega en los diferenciados a los cuales regula la ley como tal. Y de esta forma nos topamos justamente ahí donde parecía que, por fin, había sido encontrado lo universal verdadero, la ley universal, con una dualidad: la fuerza (la gravedad) misma y la ley que tiene a la fuerza en sí. La fuerza es así otra vez, *frente* a la ley, lo indiferente. De esta forma tampoco se obtiene así a la universalidad simple incondicionada. Y manifiestamente no se la puede obtener en el camino por el que hasta ahora se ha transitado, si nos paramos a pensar que el entendimiento sólo alcanzó la ley universal por la omisión de algo otro. Pero esto es la unilateralidad característica de la abstracción, en la que ciertamente se ganó algo igual más universal, la ley más universal, pero de tal manera que los múltiples desiguales se quedaron en el otro lado. Lo Uno unifica a los múltiples, pero de tal modo que los múltiples están dados previamente, por decirlo así, para el Uno como lo otro por lo que está condicionado. La necesidad de la unificación es comprensible a partir del principio del entendimiento, pero no la necesidad de los que tienen que ser unificados como tales. De esta manera persiste una *indiferencia* que Hegel todavía intenta hacer visible desde otro lado, es decir, por la indicación de la esencia del *movimiento* partiendo del pensamiento de la ley como ley del movimiento.

Si de nuevo consideramos el problema de forma inmediata, el movimiento en general está codeterminado por el espacio y el tiempo, un pensamiento que Hegel ha desarrollado de manera especulativa en sus manuscritos de Jena, en su filosofía de la naturaleza, durante un curso que aparentemente en gran parte no es otra cosa que una paráfrasis especulativa de la física de Aristóteles. Esta peculiar codeterminidad del movimiento por el espacio y el tiempo ya la expresó Aristóteles cuando dijo que para aprehender al λόγος de la κινησίς es necesario también el uso del λόγος del lugar de lo vacío y del tiempo (προσχρήσασθαι... τ̃ω λόγω... τοπου καί κενοῦ καὶ χρόνου)[29]. En la consideración especulativa de la esencia del movimiento —en la filosofía de la naturaleza de Jena—, el movimiento está puesto en la más interna conexión con el sistema del éter, y éste, a su vez, con el sistema del sol; no en el sentido de la física actual, en cierto modo [177]

[29] Aristóteles Phys. 1, 200 b, 19 y ss.

desnaturalizada, sino atendiendo al concepto hegeliano del éter en el que resuena la significación fundamental a la que también alude Hölderlin cuando habla del mismo. Este debate culmina mostrando cómo la esencia del movimiento exige en el interior de sí misma y desde sí al espacio y al tiempo, de manera tal que en ello está implícito que el espacio se traspasa al tiempo y viceversa. Todo el contexto está orientado a mostrar que en esta pertenencia de espacio y tiempo a la esencia del movimiento se anuncia la esencia de lo infinito. Unicamente con el fin de dilucidar lo que se dice en la «Fenomenología», cito algunos textos de la filosofía de la naturaleza de Jena que, cuanto menos de manera aproximada, les mostraran en qué dirección se mueven las consideraciones allí contenidas: «Espacio y tiempo son lo opuesto de lo infinito y de lo que es igual a sí mismo en la naturaleza como su idea o ella misma en la determinidad de la absoluta igualdad a sí misma. La realidad del espacio y del tiempo o su reflexión en el interior de sí misma en tanto separados es ella misma la expresión de la totalidad de los momentos; pero lo así separado en ellos sigue siendo inmediato en la determinidad de lo simple. Lo diferente es puesto de tal manera que no tuviese por sí indiferentemente ninguna determinidad esencial por la cual negaría la referencia de esto diferente mismo a lo contrapuesto a él y sería para sí, sino que su esencia sigue siendo esta referencia; no están enfrentados entre sí como substancias, sino que su determinidad es como tal de manera inmediata lo universal y no algo contrapuesto a lo universal, por tanto de manera inmediata, no como algo que se [178] está asumiendo, sino que está puesto como algo asumido, como algo ideal» [30].

A este pensamiento fundamental corresponde la breve mención del movimiento con las determinaciones del espacio y del tiempo en el debate sobre el objeto del entendimiento en la «Fenomenología». En la ley * del movimiento está puesto ** que el movimiento se divide en espacio y tiempo, es decir, es determinado desde la velocidad y la distancia. Al movimiento en

[30] Jensener Logyk, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 202/3.
* Orig.: *Gesetz*.
** Orig.: *gesetzt* (no sólo «puesto», sino también «ordenado», o atendiendo al contexto y al juego que desde ahora se quiere hacer valer, «legislado»).

sí mismo pertenece esta partición; pero las partes divididas mismas —espacio y tiempo—, consideradas de una manera inmediata, son autónomas y tanto estén unas frente a otras como juntas frente al movimiento, son indiferentes. La necesidad de la partición radica en el movimiento; sin embargo —considerada de nuevo de manera inmediata—, la necesidad de las *partes* de unas para otras, el hecho de que juntas surjan de un Uno, no está puesta. El movimiento no es la *diferencia en sí misma,* no es como la unidad que se parte de tal manera que primeramente deje surgir desde sí a las partes para de esta manera, al mismo tiempo, retenerlas en el interior de sí.

En tanto el objeto del entendimiento no sea puesto como la diferencia en sí, no se obtiene lo verdadero propiamente dicho, lo universal incondicionado. El objeto del entendimiento fue puesto al inicio como fuerza que, como es sabido, se disolvió en el juego de las fuerzas. Al entrar ahora en detalles acerca de lo que se anuncia en el juego de las fuerzas nos hemos topado con la ley. Al intentar aprehender a ésta como ley en general, de nuevo nos encontramos con la fuerza y ahora en concreto como fundamento de la ley. Tanto la fuerza como la ley se mostraron como *objeto* del entendimiento y ahora la cuestión es cómo el entendimiento comprende en este momento el hecho de que es él quien aprehende a la fuerza como fundamento de la ley. ¿Como qué modo del saber se anuncia en ello su actuar? Dijimos anticipadamente que se trataba del *«explicar».* ¿Qué significa esto? Que se formula una ley, por ejemplo la ley de la electricidad del rayo, y esta ley es distinguida de la fuerza, de la electricidad misma. Pero [179] la fuerza misma está constituida justamente como la ley misma; la diferencia que ahí es hecha conforme al contenido, en el fondo de nuevo es retomada. El movimiento del explicar es pura tautología [31] y, como tal, cambio absoluto. En el interior de sí mismo es lo contrario de sí mismo. Una diferencia es puesta: la fuerza es reconducida a la ley, la ley a la fuerza y, al mismo tiempo, se dice que no hay diferencia.

Hasta ahora encontramos al cambio absoluto sólo en la aparición fenoménica y no en el interior del objeto del entendi-

[31] Sobre la tautología del explicar, cf. Jenensener Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 47 y ss., 58 y ss.

miento, en la ley. De todas formas, ahora se muestra todo lo demás: el cambio absoluto está también en el entendimiento mismo. Pero la fuerza como fundamento de la ley es el concepto de ésta. Pero el concepto es el concepto del entendimiento. De esta forma, el cambio, que está en el entendimiento, llega a su Cosa misma, al interior, o, por decirlo conforme a lo hasta aquí visto: a la ley. Esta era hasta ahora lo contrapuesto de manera permanente y constante a la aparición fenoménica como juego inconstante. Pero este igual deviene ahora no-igual y, en concreto, lo no-igual a sí mismo, la fuerza. Sin embargo, lo no-igual, la aparición fenoménica, deviene en tanto ley no igual a sí misma, es decir, igual a ella.

En comparación con lo que se ha ofrecido como primera verdad del entendimiento, ahora todo es a la inversa: lo no-igual, la aparición fenoménica es igual, lo igual, la ley, es no-igual (cambio). Pero esta inversión ahora no debería ser aprehendida de manera tal que lo invertido (la ley como lo no-idéntico-a-sí y la aparición fenoménica como lo igual-a-sí) en tanto lo diferenciado que se ha hecho sólido, también estuviese presente. La inversión no es una conversión, sino que la inversión, en tanto inversión del primer suprasensible, también se apodera de éste y lo toma en sí, haciéndose cargo del mismo. El mundo invertido es este mismo mundo y el mundo a él contrapuesto, todo ello en una unidad.

Pero esta unidad que se diferencia y que en la diferencia es lo para sí no-diferenciado, es la diferencia en sí, la interna diferencia, [180] es decir, la *infinitud.* «Lo simple de la ley», la verdad del objeto del entendimiento, «es la infinitud»[32]. Esta infinitud es lo *universal incondicionado.* Pero pasa el habitual representar, lo universal ya es el concepto. La nombrada infinitud es el *concepto absoluto,* es decir, aquel universal que ya no es más relativamente respecto a lo singular que está presente bajo él, sino lo universal que *es* en el interior de sí lo diferenciado en su diferencia, lo que significa que, al mismo tiempo, *es* unidad. De él, del concepto absoluto, dice Hegel: él es «la esencia simple de la vida, el alma del mundo»[33]; *nosotros* podemos decir: *la esencia del ser.*

---

[32] II, 125 [trad. p. 100].
[33] II, 126 [trad. p. 101].

La infinitud coincide con lo que Hegel denomina la inquietud absoluta y es ahora cuando puede comprenderse que esta infinitud «ya ha sido el alma de todo lo habido hasta ahora»[34]. Sin embargo, tal infinitud no pudo salir a la luz libremente porque en los primeros modos de la conciencia no sólo el objeto era en general lo otro del saber, sino porque este otro al pronto fue tomado y reclamado como lo que inmediatamente se ofrece, puede y debe ofrecerse, en tanto se evita pensar la contradicción. Pero si la diferencia tiene que ser pensada en sí, es decir, si la contraposición tiene que ser pensada en el interior de sí misma, eso significa tanto como pensar la contradicción[35].

c) La infinitud del yo; el espíritu como λόγος, yo Dios y ὄν

Respecto al enjuiciamiento de la exégesis de la esencia del entendimiento debe repararse en que el entendimiento no es capaz de aprehender desde sí a la infinitud como tal. El entendimiento sólo se encuentra con la infinitud y se topa con ella, pero no con ella como tal. Su concepto es sólo para nosotros, es decir, sólo es accesible de manera absolvente. El entendimiento sólo afirma que la conciencia se pelea, por decirlo así, con la infinitud, [181] sin concebirla como tal y sólo es capaz de aprehenderla en una nueva figura de la conciencia, o sea, de manera tal que la conciencia sólo reciba para saber propiamente lo que es en el interior de sí la diferencia interna en sí. Esto acontece de tal manera que así para la conciencia llega a ser consciente el *yo*, el cual se diferencia de sí mismo, sabiendo de esta forma que él no es diferente de sí. La conciencia sabe conforme a la conciencia la diferencia interna en tanto ella es conciencia del yo y del sí-mismo, es decir, es autoconciencia, o para expresarlo a la manera de Fichte, pero un Fichte ahora comprendido a partir de la base de la problemática hegeliana: en tanto el yo dice «yo» se pone como yo; yo = yo. Pero yo «igual» a yo es justamente la diferencia que únicamente tiene que ser hecha para en el fondo no ser ninguna diferencia. En tanto esta diferencia interna es conforme al yo, al ponerse el yo se diferencia al mismo tiempo del no-yo.

[34] II, 127 [trad. p. 102].
[35] Cf. II, 124 [trad. p. 100].

Por decirlo de una manera más exacta: el yo pone que yo a la no-egoiedad, es decir, el yo comprende, en tanto él se comprende como yo, a la no-egoidad en general y con ello a la posibilidad de la objetividad en general. De esta forma forma queda abierto para el yo como yo un ámbito para el encuentro con este o aquel ente que no es conforme al yo.

Esta conexión que he expuesto respecto a su forma orientándome en Fichte no muestra otra cosa —para utilizar una expresión de Husserl— que la fundamentación «ego-lógica» del hecho de que y cómo la conciencia de la cosa y la coseidad y la objetividad sólo es posible en tanto autoconciencia, y justamente de manera tal que esta autoconciencia no exhiba únicamente una condición añadida, sino la verdad de la conciencia, es decir, de sus tres formas ahora recorridas en la unidad de la mediación.

En el mismo contexto donde se muestra absolventemente lo que propiamente es objeto para el entendimiento —este objeto es la infinitud, cuando el entendimiento comprende a la fuerza como tal, cuando éste la recibe para entenderla de forma absolvente—, en este lugar mismo donde se afirma esta fuerza en su igualdad y [182] no-igualdad con la ley en tanto verdad de la aparición fenoménica, en ese mismo lugar también el entendimiento, en tanto verdad de la percepción, es impulsado más allá de sí. En tanto el entendimiento como verdad de la conciencia todavía sigue buscando a lo que para él es verdadero en el objeto, pero, al mismo tiempo, tomado de manera absolvente, es impulsado más allá de eso, todo ello sólo puede significar que la conciencia como tal debe devenir otra, ya no puede seguir siendo por más tiempo sólo conciencia. El *interior de la cosa* en que penetra el entendimiento, es el interior de lo propiamente interior, de la interioridad del sí-mismo. Sólo porque lo interior de la cosa en el fondo es lo mismo que lo interior del sí-mismo, el entendimiento constantemente se encuentra satisfecho con su explicar. Creyendo que en su explicar se ocupa de otra cosa, «de hecho» solamente se preocupa de sí misma y goza de sí mismo[36].

La objetividad del objeto de la conciencia se ha disuelto en la universalidad incondicionada, es decir, en la diferencia interna. Pero ésta sólo es como «yo». Si así la objetividad del objeto —y

[36] Cf. II, 128 [trad. p. 103].

por ello este mismo— pierde su aparente independencia, no queda para la conciencia nada más en lo que pudiera perderse abstractamente como en un otro y extraño. Lo *relativo* no es ahora algo a lo que, por ejemplo, se hubiera renunciado, o hubiese sido dejado atrás, o dejado a sí mismo de manera tal que la conciencia se retirase a sí misma, sino que hasta ahora en toda la historia de la fenomenología del espíritu —a saber, la dialéctica de la conciencia— se excluye la *posibilidad de la relatividad*. La apariencia de lo relativo se ha disuelto en la verdad del primer absoluto simple, de lo *infinito*.

Al mismo tiempo se hace visible algo decisivo: el ser se determina *lógicamente*, pero de tal manera que lo lógico se justifica como lo *egológico*. Esta determinación egológica del ser la vemos desplegarse lentamente desde el planteamiento de Descartes hasta que, pasando por Kant y Fichte, con Hegel experimenta su completa y expresa fundamentación absolvente en la «Fenomeno- [183] logía». Así, justamente en este lugar los decisivos planteamientos y direcciones de la pregunta del problema del ser de la filosofía occidental se reúnen lentamente al unísono. La pregunta por el ὄν es onto-lógica desde el planteamiento propio de la antigüedad, pero, al mismo tiempo, como se pone de relieve con Platón y Aristóteles, aun cuando sin su correspondiente despliegue conceptual, es onto-teo-lógica. Desde Descartes la dirección de la pregunta se vuelve, al mismo tiempo, ego-lógica, siendo central el ego no sólo para el logos, sino también codeterminante para el despliegue del concepto de θεοί, lo que, por otra parte, ya se había preparado en la teología cristiana. La pregunta por el ser es en total onto-teo-ego-lógica. Lo importante ahora es que, donde quiera que sea, no nos olvidemos de decir: «de manera lógica.» La expresión pregnante de estas referencias en su configuración originaria y fundamentación completa radica en el hecho de que, para Hegel, el absoluto —es decir, el ente de verdad, la verdad— es el *espíritu*. El espíritu es saber, λόγος; el espíritu es yo, ego; el espíritu es Dios, θεός, y el espíritu es realidad efectiva, el ente a secas, ὄν.

Sólo cuando se ve en su conjunto a la problemática hegeliana desde el todo de la filosofía occidental, y ello no sólo de una manera externa, sino en el sentido del íntimo converger de las recíprocas perspectivas determinantes de la pregunta por el ser,

sólo entonces se posee la base para comprender a Hegel de una manera realmente efectiva. Esta interna motivación de la posición hegeliana en tanto consumación de la filosofía occidental es lo que hay que poner de relieve y ante todo auscultar en los pasos decisivos de la historia de la Fenomenología misma.

Oculta a sí misma, la conciencia es autoconciencia. De esta forma la exposición absolvente del saber no llega a algo extraño u otro, sino, al contrario, ha retomado en un primer y decisivo movimiento a el saber desde su enajenación en el objeto; esto es, [184] lo ha retomado de manera *sapiente,* en tanto sólo así obtenemos la esencia del saber absoluto.*

Segunda parte

AUTOCONCIENCIA

12. *La autoconciencia como verdad de la conciencia*

a) «La verdad de la certeza de sí mismo»

La primera sección principal de la «Fenomenología del Espíritu» estaba encabezada: «A. Conciencia.» Reparemos en que este título no tiene una determinación ulterior. Ahora, por el contrario, encontramos: «B. Autoconciencia. La verdad de la certeza de sí mismo.» Y del mismo modo, más adelante: «C. Razón. Certeza y verdad de la razón.» Esto no es casual. En A todavía no tenemos ninguna verdad y por eso tampoco ninguna verdad puede ser nombrada. Y todavía no tenemos ninguna verdad porque la verdad de antemano está construida respecto al todo como verdad del saber absoluto. En A el *saber* de ninguna manera es todavía lo verdadero, sino solamente el *objeto* como lo otro extraño al saber, de manera tal que así, en el sentido del saber, por lo pronto el objeto ni siquiera es sabido como lo otro del saber porque éste, por supuesto, sabiendo conforme a su sentido, *se* olvidó y *se* perdió en el objeto. La verdad *del saber* —es decir, el saber como lo verdadero— es alcanzada por vez primera allí donde el saber mismo deviene objeto para *él,* donde el saber es tal para él, donde la certeza ya no es más certeza sensible, sino *«certeza de sí mismo».* Certeza quiere decir aquí, recordémoslo, no

la intelección en la seguridad de un saber o incluso la certeza como certeza-del-yo en el sentido del cartesiano *fundamentum absolutum inconcussum,* sino el saber mismo en la forma unitaria del cómo del saber y del qué de lo sabido. Sólo allí donde el saber, la [186] certeza, se sabe *a sí misma,* existe en general la *posibilidad* de la verdad, en tanto la verdad sea comprendida de antemano de manera absolvente. De ahí que verdad y certeza no sean puestas una al lado de otra, sino que haya que tratar de la «verdad *de* la certeza de sí mismo».

Al tomar en consideración la fuerza y seguridad sin par de la construcción de toda la obra, no llamamos la atención sobre ninguna trivialidad cuando nos referimos al hecho de que A no tiene todavía ningún título que de manera detallada tenga relación con el tema, lo que sí ocurre por primera vez con B. En este recogimiento interior y en el tacto para lo que en cada caso es debido para lo que en cada parte exige la obra en su totalidad, se anuncia el verdadero rigor que al filósofo pertenece de una manera propia: un rigor frente al cual todo el llamado rigor de las ciencias resulta ser un modo de actuar contingente y limitado, con perspectivas e ideales que siguen sin llevar a ninguna parte. De ahí que el filosofar siempre se vea conducido a su ruina más interior cuando es reducido a tales ideales, más aún cuando esos ideales manifiestan la forma dudosa del concepto de ciencia del siglo XIX.

Pero esta «nimiedad» en lo que hace a la diferencia entre los títulos de A y B, de repente arroja luz sobre su alcance y, al mismo tiempo, se confirma como algo que Hegel supo con toda claridad, si nos paramos a pensar lo que escribe en la introducción a B: «Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino autóctono de la verdad»[1]. Hegel usa a menudo la expresión «autóctono», sobre todo en un contexto decisivo del Prólogo[2]. Ahí habla del «concepto» que es «la verdad que se ha desarrollado hasta alcanzar su forma autóctona», la forma en la que el saber ha llegado a sí mismo de manera absoluta. El concepto es el concebirse absoluto de la razón en la historia asumida de las figuras esenciales del saber; entendiendo al concepto no en el

[1] II, 132 [trad. p. 107].
[2] II, 56 [trad. p. 46].

sentido de la lógica transmitida por la tradición, como la simple [187] representación de algo en general, sino como saber absoluto.

Con la autoconciencia, por primera vez la verdad está en casa, sobre su fundamento y en su terreno. En la esfera de la conciencia, por el contrario, está en lo extraño, es decir, está alienada de sí misma y carente de terreno. Como mostró la exégesis de la percepción, la verdad absoluta —en la que debe ser pensada de una manera realmente efectiva la contradicción— es para la conciencia lo ajeno contra lo que se defiende y de lo cual busca escapar.

Sin embargo, aquí todavía hemos de tomar en consideración más cosas. Vista absolventemente, la autoconciencia es el medio entre la conciencia y la razón que, desarrollada como espíritu, es lo de verdad absoluto. La autoconciencia es el *medio* por medio del cual el espíritu se obtiene como resultado de la mediación en la historia de las experiencias que el saber hace consigo mismo. En tanto tal medio que media y que, al asumirse a sí mismo, se transfiere al espíritu en tanto verdad absoluta —como este medio que media, la autoconciencia muestra no sólo la dirección de la *proveniencia* desde la conciencia, sino, al mismo tiempo, también la dirección del *porvenir* que le *adviene* en tanto espíritu. (Intencionadamente tomamos al advenir en un doble sentido: *a)* en la significación de «pertenecer», el espíritu adviene a la autoconciencia, le pertenece como su verdadero; *b)* en la significación de «ir al encuentro de algo, no estar todavía a su disposición, estar a punto de comparecer».) Tan pronto, por tanto, como la esencia absoluta de la autoconciencia se desarrolla, debe mostrarse en ella el espíritu.

En la introducción a B, Hegel ofrece un esbozo de la fenomenología de la autoconciencia como tal en cuyo estadio final —el cual ciertamente es un tránsito— «ya está presente para nosotros el concepto *del espíritu*»[3]. Hegel concluye esta ojeada previa a la esencia especulativa de la autoconciencia con estas [188] palabras plenas de significación: «Sólo en la autoconciencia, en tanto concepto del espíritu, la conciencia tiene su punto de viraje en el que se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible

[3] II, 139 [trad. p. 113].

y de la noche vacía del más allá suprasensible para encaminarse al día espiritual del presente»[4]. Cada palabra requeriría aquí una interpretación que, sin embargo, acontece de manera concreta en la obra misma y, ante todo, en B.

La historia absolvente de la autoconciencia deja llegar al espíritu a la aparición. Pero la autoconciencia, por su parte, llegó a ser tal por la historia absoluta de la conciencia. En esta historia, *nosotros,* los que están sabiendo absolventemente, jugamos un papel peculiar. Constantemente tuvimos que ponernos en el lugar de la conciencia y así llevarla hacia adelante porque ella —abandonada a sí— justamente se aparta de la autoconciencia, de la diferencia interior y de lo infinito. Ahora, cuanto más propiamente se despliegue el saber en dirección al saber absoluto, tanto más perderemos *nosotros* ese rol vicario. No en el sentido de que sucesivamente fuésemos excluidos, sino que, por el contrario, cada vez de manera más originaria y plena funcionamos como aquellos mismos que cumplen la historia de la conciencia. Cuanto, desde su alienación, el saber o la conciencia más retorna a sí, al saber absoluto, tanto más propiamente llega a ser lo que nosotros mismos somos desde el inicio; es decir, el saber absoluto que ha llegado a sí mismo de manera absolvente se hace cargo de *nuestro lugar, él* ocupa ahora propiamente nuestro lugar y en este caso no hay nada que nosotros pudiésemos y debiésemos suplir por nuestra parte. Nosotros mismos, el «nosotros», somos llevados a nuestra ipseidad verdadera. Ha acabado el papel que nos tocó jugar desde el inicio de la «Fenomenología del Espíritu», tras haber tenido que cambiarlo en numerosas ocasiones en el curso de la historia de la fenomenología.

El primer cambio tiene lugar ahora en el tránsito de la conciencia a la autoconciencia. Pero el «punto de viraje» propiamente dicho radica ahí donde la autoconciencia se concibe *como* [189] *espíritu.* Tras ese giro la obra se mueve, por decirlo así, en una claridad propia que constantemente se nutre de sí misma, perdiendo a partir de ahí todas las dificultades filosóficas centrales, en tanto ahora el saber es esclarecido en el interior de sí, en su esencia absoluta, y todavía sólo está consigo mismo.

---

[4] II, 139 [trad. p. 113].

b) La significación del tránsito de la conciencia a la autoconciencia

El ser del objeto ha devenido ahora lo que es de la autoconciencia *. De esta forma se hace verdad lo que ya se anunció en la exégesis del pretender fijar; a saber: que el pretender fijar no está simplemente perdido en el objeto, sino que también comienza ya a recoger en lo suyo, aunque de forma solamente exterior, lo que captó.

De esta manera, con la exégesis de la verdad del objeto de la conciencia, la reflexión misma ha entrado en el reino autóctono de la verdad, aunque sin recorrerlo en toda su amplitud. Y únicamente es posible atravesarlo si el primer paso en este reino ya es dado en la plena claridad respecto a su propia peculiaridad. Por decirlo con otras palabras: es decisivo para todo lo que sigue —tanto para la forma como para la plenitud del contenido—, la comprensión de la esencia originalmente propia del tránsito de la conciencia a la autoconciencia. Con ello ya queda dicho que este tránsito no debe ser representado atendiendo a los usos del entendimiento común. Si uno se acerca al problema hegeliano con tales ideas, toda comprensión queda definitivamente obstruida, de la misma forma que ya la primera proposición de la obra y todo lo dicho posteriormente sobre la conciencia debe permanecer cerrado en tanto se suponga que lo que Hegel intenta hacer es reconducir nuestro modo de proceder respecto a las cosas a un modo de proceder filosófico, o presentar una teoría del conocimiento.

Como el paso decisivo de nuestra exégesis de A consistió en [190] quitar de enmedio estos prejuicios y delimitar lo que significa el hecho de que el saber inmediato sea *nuestro* objeto, de lo que se trata ahora, igualmente, es de dar para B el no menos importante y todavía más difícil paso de la exégesis que permitiese ver de una forma atinada a la fenomenología de la autoconciencia. Todo lo demás es entonces sólo una dilucidación añadida que tiene que

* Orig.: *Sein* («ser»), *das Seinige* («lo que es de», «lo suyo»). El juego que así se establece quizá debiera ser puesto en relación con el hecho valer anteriormente entre el «Esto» *(Dieses)* y «lo que es del Esto» *(Diesige)*, el «Aquí» *(Hier)* y «lo que es del Aquí» *(Hiesige)*, etc.

vigilar que la vía seguida y el horizonte que ella abre se mantengan firmes.

Con vistas a hacer de antemano aprehensible lo originalmente propio del tránsito hegeliano —es decir, del tránsito absolvente de la conciencia a la autoconciencia—, primeramente queremos contrastarlo con la idea vulgar de este tránsito. Cuando hablamos de «idea vulgar», no aludimos, por ejemplo, sólo y principalmente a la aprehensión prefilosófica, sino justamente a la filosófica que desde hace tanto tiempo reina en la filosofía y que de nuevo alcanzó preponderancia justamente en la época posthegeliana, en el siglo XIX, en concreto a causa del dominio del positivismo que entendía al espíritu y a la existencia como siendo algo que está presente ante la mano y los explicaba mediante algo también presente ante la mano. El naturalismo, en el sentido de una explicación biológica o incluso mecánica del espíritu, es sólo una consecuencia del positivismo. Tampoco existe ninguna garantía para una superación del positivismo allí donde el naturalismo es eliminado o apenas si aparece. Bien al contrario, el positivismo de verdad se ha instalado con toda comodidad bajo la forma de la psicología por la cual precisamente fue vencido Nietzsche. La influencia de Nietzsche, *interpretado psicológicamente* —una influencia que todavía está en su comienzo—, es la barrera que excluye al hombre de hoy en día del conocimiento de la esencia de la filosofía y lo degrada a una psicologización de todo lo espiritual.

Desde una perspectiva actual calificada de «imparcial», podría decirse al pronto que el tránsito hegeliano a la autoconciencia es prolija a más no poder y, al mismo tiempo, artificiosa. Se trata de [191] un discurrir de acá para allá entre objeto y conciencia, más tarde de poner en juego mutuamente un modo de la conciencia frente a otro, para finalmente llegar a la tesis de que, en el fondo, el entendimiento tiene su verdad en la autoconciencia: una tesis, que a pesar de todo lo ostentosamente puesto sobre el tapete en forma de diferenciaciones y asunciones dialécticas ni siquiera es suficientemente inteligible. ¿No se debe confrontar el proceder hegeliano con la experiencia clara y terminante que sobre todo corresponde inmediatamente a la realidad efectiva, esto es, la experiencia de que constantemente en nuestros actos de conciencia y nuestras vivencias estamos referidos a éstos como a algo que es propio de nosotros y que, por tanto, nos pertenecen a nosotros mismos, una

referencia que, por cierto, expresa inequívocamente que nuestra conciencia es, al mismo tiempo, también autoconciencia? Esta experiencia es tan elemental que no pudo escapar desde el primer momento a la filosofía; de hecho, ya ocupó expresamente a Aristóteles y el *reditus in se ipsum* es casi un tópico de todo cuestionar humano. Descartes lo expresa en una proposición según la cual todo cogitare es un cogitare me cogitare, donde cogitare alude a un acto de la conciencia. Toda conciencia de un objeto es, al mismo tiempo, conciencia de la conciencia del objeto y, por tanto, autoconciencia. Por eso, vistas las cosas desde ahí, el tránsito hegeliano es no sólo prolijo y artificioso y, por ello, ininteligible, sino que, además, en tanto no hace justicia a la *inmediatez* del saber de esta referencia, ignora la *peculiaridad del carácter de autoconciencia que tiene la conciencia.* Y eso a pesar de que en la historia de la filosofía que va de Descartes a Kant, justamente no dejó de perfilarse cada vez de una manera más clara y significativa que toda perceptio es, al mismo tiempo, apperceptio. Ciertamente puede concederse o, en todo caso, ser sometido a discusión, que en la observación y en la consideración autoconscientes y reflexivas de nuestros propios actos de conciencia a menudo nos equivocamos respecto al hecho de que, por su carácter fluyente, las vivencias no son tan palpablemente aprehensibles como las cosas que nos rodean. Pero esto no se opone al hecho fundamental según el cual a la conciencia de las cosas fuera [192] de nosotros siempre la acompaña una conciencia de procesos internos a nosotros mismos. En la conciencia de las cosas exteriores sabemos a esta conciencia misma e incluso sabemos el saber de esta conciencia de cosas. Por eso sólo cabe decir: en su andadura, Hegel ha omitido desde el inicio una peculiaridad esencial de la *Cosa* (es decir, de la autoconciencia) y no puede recuperarla de nuevo mediante una dialéctica, por muchos estratos que ésta tenga.

Conviene que tengamos presentes estas argumentaciones, porque son ellas las que enseguida se imponen cuando se habla de conciencia y autoconciencia e incluso de la relación entre ambas. En contraste con esas luminosas reflexiones, es ahora cuando debemos hacer más clara para nosotros la peculiaridad y la intención fundamental del tránsito hegeliano de la conciencia a la autoconciencia.

En primer lugar, reparemos en que Hegel de ninguna manera quiere demostrar que nuestra conciencia sea *al mismo tiempo también* autoconciencia, que ambas aparezcan siempre conjuntamente al mismo tiempo. Pero mucho menos quiere poner en tela de juicio el hecho de que la conciencia inmediatamente sabe de sí misma y que ahí descubre que en el hombre que está ahí fluye una corriente de conciencia y un flujo de tiempo. Hegel no quiere demostrar lo primero ni poner en tela de juicio lo segundo, porque su problemática no se mueve en modo alguno en esa dimensión del «modo natural de ver las cosas». Hegel diría: toda la discusión aducida, que de una manera ejemplar podríamos representarnos en el «cogito sum» cartesiano, se mueve en la esfera de la *conciencia,* es decir, el sí-mismo es en ello también algo que, al mismo tiempo, está presente y enlazado con la conciencia de los objetos y puede ser sabido objetivamente por nosotros. En un tal saber de la conciencia qua autoconciencia todavía nos movemos totalmente y sin fisuras en el ámbito de lo relativo y de la abstracto. Esto no es un tránsito de la conciencia a la autoconciencia, sino un arrastrar la autoconciencia al ámbito de [193] los sabido sólo de forma inmediata. Sin embargo —diría Hegel—, un modo de plantear el problema y una exposición especulativa de la relación entre conciencia y autoconciencia tampoco sería comprendida en lo que hace a su núcleo si, por ejemplo, se entendiese que debería demostrar que la autoconciencia posee una constitución diferente a la conciencia de los objetos y, por ello, también diferente de los objetos y cosas; es decir, si tuviese que demostrar su *no coseidad* como si lo único importante fuese mantener alejado al sí-mismo de toda cosificación. La tarea es totalmente otra y de más alcance. No se trata ni de mostrar que conciencia y autoconciencia están presentes de manera conjunta, ni tampoco de demostrar la constitución diferente de ambas, sino de *hacer manifiesto que la autoconciencia es la verdad de la conciencia.*

«La conciencia *es* autoconciencia.» Esta proposición debe ser tomada en su significación especulativa. El «es» no significa que en los actos de conciencia que se dirigen a las cosas también esté siempre presente un acto de la reflexión a título de acompañante, sino que la proposición «la conciencia *es* autoconciencia» significa que *la esencia* (en el sentido de la esencia absoluta-especulativa) de la conciencia radica en la autoconciencia. La conciencia despliega

su esencia como autoconciencia. Justamente el análogo de ello lo tenemos en la proposición universal: «la diversidad es mismidad.» Gran disparate, dice el sentido común; la diversidad es justamente ser diverso y ser diferente y en modo alguno mismidad. ¡Precisamente por eso!, dice la filosofía: la diversidad de dos cosas diversas sólo es posible en lo que ella es porque las cosas diferentes están referidas a la unidad de algo que es de sí mismo, de manera que sólo respecto a tal mismidad la diversidad puede ser por primera vez lo que ella es en su esencia. «La diversidad *es* mismidad»; aquí de nuevo pertenece en propiedad al «es» la significación especulativa: «tiene la esencia en...», teniendo presente que aquí, en correspondencia con el concepto rector de ser en general, la esencia está predeterminada especulativamente: onto-teológicamente. La diversidad tiene su esencia en la mismi- [194] dad. Y, correlativamente, a la inversa: la mismidad no quiere decir la vacía paridad de algo consigo mismo, sino que significa la unidad de lo que se copertenece. Mismidad es copertenencia, es decir, es en el interior de sí, al mismo tiempo, diversidad.

El tránsito de la conciencia a la autoconciencia es el retorno a la esencia de la conciencia, que esencialmente es autoconciencia y que, como tal, constituye la interna posibilitación de la conciencia, y esto, ciertamente, en todo lo que pertenece a la conciencia misma. Por eso este retorno a la esencia sólo puede ser llevado adelante si, al mismo tiempo o previamente, se han desplegado de una manera concreta las estructuras esenciales de la conciencia misma para que *desde éstas* y desde sus propios respectos devenga visible la referencialidad de la esencia a la autoconciencia. No se trata justamente, pues, de la trivial constatación de que la conciencia no podría llegar a su cumplimiento sin la compañía de la autoconciencia.

Si de esta manera la conciencia, por lo que hace a su propia verdad relativa, debe ser reconducida a la verdad en tanto que autoconciencia, en ese caso, conforme al planteamiento total de Hegel, con ello se ha ganado de antemano la base desde la que puede hacerse comprensible y puede ser fundamentado *por qué* es así y *debe* ser así lo que ahí es sacado a la palestra como hecho fundamental: cogito = cogito me cogitare. Si Hegel se detiene de antemano en esta dimensión del sí-mismo, entonces su planteamiento no es nada más que la transformación y ejecución de una

intención fundamental de la problemática kantiana que cabría expresar como la originaria unidad sintética de la apercepción trascendental —el «yo pienso» que debe poder acompañar a todas mis representaciones—, y es captado como condición de la posibilidad de toda objetividad. Justamente porque Hegel insiste en la tarea de acometer la superación especulativa *absoluta* de esta posición kantiana, debió adoptar el planteamiento fundamental de ésta; es decir: asentar como punto de partida a la conciencia y al yo en su trascendencia. Por una parte, esta trascendencia, en [195] virtud de la orientación ya esbozada por Kant respecto a la relación de saber (pensar, entendimiento, λόγος), ciertamente experimenta un estrechamiento y enajenación peculiares; pero gracias a ellas, por otra parte, se hace posible en Hegel justamente su absolutización y, al mismo tiempo, su disolución.

Aun cuando tengamos que adoptar una posición crítica, lo decisivo, por lo pronto, es que en la exégesis especulativa de la conciencia en la totalidad de sus formas y en la exégesis de su tránsito a la autoconciencia, de antemano la conciencia sea desplegada y asentada como punto de partida en tanto que conciencia trascendental, es decir, en su trascendencia y sólo en ésta. A pesar de todas las reservas críticas fundamentales que puedan formularse frente al modo en que se lleva a cabo la superación absolvente de la finitud de la trascendencia, debemos admirar con sentido positivo la fuerza, seguridad y plenitud inauditas con las que el filosofar se mueve aquí en la trascendencia misma.

El tránsito de la conciencia a la autoconciencia no es, por ello, simplemente la forma en que vuelve a cumplirse la cotidiana autorreflexión, sino el retorno absolvente de la esencia interpretada trascendentalmente de la conciencia a la esencia de la autoconciencia. Pero así todavía no hemos dado con la peculiaridad del problema hegeliano. Con la versión que del tránsito acaba de ser propuesta, todavía podría provocarse —especialmente para nosotros, hombres de hoy en día— la apariencia de que no se tratase ciertamente de una vuelta reflexiva y ónticamente perceptiva de la conciencia sobre sí misma, sino más bien del camino hacia la esfera esencial de las vivencias de la conciencia pura en tanto esfera del yo puro. Sin embargo, no puede tratarse de tal cosa, porque Hegel en modo alguno quiere alcanzar la esfera de una

autoconciencia así aprehendida en tanto esfera primera y última. *La autoconciencia es solamente un lugar de paso.* Todavía hay algo relativo dentro de la infinitud, la cual debe ser captada en su plena verdad en el concepto. Con ello queda decidido también esto: la autoconciencia, para Hegel, nunca se expone de antemano como [196] un ámbito de nexos esenciales de vivencias con los que uno de pronto se encontrase, a modo de un posible trabajo de investigación, sino que se trata de la *realidad efectiva del espíritu.* En pocas palabras: no se trata de ser —*consciente*— de sí mismo * como lo susceptible de ser sabido de forma reflexiva, sino que se trata del ser —consciente— *de sí mismo* en tanto que realidad efectiva superior frente al ser de los objetos presentes para la conciencia. De lo que se trata es de llevar al *ser del sí-mismo,* al ser-sí-mismo **, a la comprensión absolvente.

13. *El ser de la autoconciencia*

a) La consecución del ser-sí-mismo del sí-mismo en su autonomía

El ser del sí-mismo —como realidad efectiva del espíritu y del absoluto en general—, sin duda, está determinado primariamente para Hegel por la «conciencia» y el «saber»: una determinación que está en conexión con la exégesis que del ser se hace a partir del λόγος. Por decirlo sirviéndose de la caracterización historiográfica: la nueva orientación hacia la conciencia que, desde Descartes, recibe la filosofía moderna no es ningún radical nuevo inicio frente a la antigüedad, sino que es solamente la ampliación y trasposición —por lo demás no entendidas en sus motivos y metas— del antiguo planteamiento respecto al sujeto, con la consecuencia, como es sabido, de que ahora en la región del sí-mismo queda todavía más y definitivamente enterrada la pregunta por el *ser* del sí-mismo, por las preguntas relativas a la conciencia y al saber. La orientación egológica de lo ontológico no va más

* Orig.: *Selbst-bewußt-sein;* en atención al uso de guiones se ha desglosado la traducción de *Selbstbewußtsein* («autoconciencia»), atendiendo a sus elementos constitutivos.

** *Sein des Selbst* («ser del sí-mismo»), *Selbstsein* («ser-sí-mismo»).

allá de la tradición recibida, en tanto el ego sea un «ego cogito», «yo pienso», «*yo sé*», «*yo enuncio*». (Que para Descartes las cogitationes no se solapan con los actos de pensamiento, sino que con ello se alude a *todos* los actos y comportamientos del yo, también los prácticos y emocionales, eso en modo alguno es algo que, 1, [197] tenga una incidencia decisiva para su fundación y cimentación de la filosofía, y 2, la denominación de *todos* los actos como cogitationes demuestra justamente que el ser del sí-mismo es primariamente aprehendido en todas sus dimensiones a partir del saber).

Sin embargo, aun cuando también Hegel aprehenda al ego desde el cogito, al *ser*-sí-mismo* desde la auto*conciencia***, hay que tomar en consideración la insistencia en la comprensión absolvente del *ser*-sí-mismo, para comprender toda la sección sobre la autoconciencia y en especial la difícil introducción[5]. De todas formas, ésta sólo *abre* la entrada al resto de la obra cuyo cuestionar absolvente ahora ya no se dirije a la objetividad de los objetos, sino a la esencia del estado y del estar del *sí-mismo,* la *auto-nomía****. La simetría formal de los desarrollos y transiciones dialécticas también oculta aquí la actitud fundamental del filosofar hegeliano y hace surgir la nefasta apariencia de que bien podría tratarse de una presentación que expone las figuras de la conciencia, de una entrada en escena de los tipos de saber. Pero de lo que en el fondo se trata es de *la conducción del saber al absoluto emplazamiento del sapiente sobre sí mismo, de una efectuación de la realidad efectiva del espíritu hecha accesible en el interior de sí.*

---

* Orig.: Selbst*sein.*

** Orig. Selbst*bewußtsein.*

[5] II, 131-140 [trad. pp. 105-113].

*** Orig.: *der Stand* («el estado»), *das Stehen* («el estar»), *die Selbst-ständigkeit* («la autonomía»). Habría que subrayar tanto la raíz común *(stehen)* de los términos implicados, como la referencia, aquí explícita en virtud de la utilización de los guiones, al «sí-mismo» *(Selbst)* contenida en el término «autonomía» que así diría, no tanto «ley *(nomos)* de o por sí mismo *(autos)*», cuanto la «permanencia» en «sí-misma», aquí hecha valer en su relación con la «autoconciencia» *(Selbstbewußtsein).* Por lo demás, también debería tomarse en consideración la peculiar construcción del término que remite, por una parte al «sí-mismo» *(Selbst)* y, por otra, al «estar» *(stehen)* de lo que con carácter abstracto *(-keit)* es «constante», «permanente», «estable» *(ständig).* «Autonomía», por ello, bien podría dar a pensar aquí a la «estabilidad de lo que es sí-mismo», a ser considerada en su relación con el «permanente-estar-en-sí» *(Insichständige).*

Cuando en este tránsito no se capta esta reorientación que sufre el preguntar en su totalidad, no se entiende nada de esta obra. Pero si se ha visto eso, entonces de inmediato se hace claro que, por ejemplo, la totalidad de la crítica de Kierkegaard a Hegel se desmorona por desatinada. Sólo si se tiene ante la vista en tanto que problema conductor a la autonomía del sí-mismo, al *ser-sí-mismo,* pierde su carácter extraño el tránsito de «A. Conciencia» a «B. Autoconciencia». En todos los otros casos seguirá existiendo. Pero sobre todo no debemos engañarnos creyendo que este tránsito sería evidente dejándonos persuadir, por ejemplo, por la reputada apelación según la cual ahora, tras haber tratado en A a la conciencia «teórica», le tocaría el turno a la conciencia «práctica».

Aun cuando sólo prestásemos atención a los nuevos títulos, el [198] tránsito ya es de hecho extraño. Al debate sobre la sensibilidad, percepción, entendimiento siguen otras secciones que están rotuladas como: «Autonomía y no-autonomía de la autoconciencia; señorío y servidumbre», «Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desdichada». Pero si tomamos en consideración que en ninguna parte de la «Fenomenología del Espíritu», tampoco en la sección A que acabamos de recorrer, se trata de «teoría del conocimiento», sino también aquí únicamente de la verdadera *realidad efectiva* del espíritu, entonces no debemos asombrarnos de que en el tránsito al *ser*-sí-mismo nos topemos con las diferentes figuras de la *libertad.* Conforme a la problemática kantiana, la libertad es un tipo de causalidad. Pero la causalidad es la determinación de un ente respecto a su ser-ahí, a su existencia.

Si en razón de todo lo dicho ahora con carácter provisional no perdemos de vista la dirección fundamental mantenida por B, no correremos el peligro de pasar por alto una sección central en la introducción a B. Es el fragmento II, 133-139 * que acomete nada menos que *el desarrollo de un nuevo concepto del ser.* Bien al contrario, de la aparición de un tal fragmento ha de deducirse que cuando son necesarias a modo de introducción *tales* consideraciones, *toda* la sección debe estar orientada a un esencial problema del ser. (Respecto a la terminología, hay que tomar aquí en consideración el correlato de lo que ya advertimos a propósito de la aplicación

* Trad. pp. 108-113.

del término «concepto», según lo cual éste es utilizado tanto para referirse a la «representación» y al «concepto» en un sentido tradicional, como también a la nueva acuñación hegeliana del «concepto absoluto». En correspondencia con ello, «ser» significa primeramente el substantivo indiferente del «es» neutro qua cópula; en segundo lugar, es la caracterización de cualquier ente qua realmente efectivo, y, en tercer lugar, alude con significación restringida a *la objetividad del objeto de la conciencia.*)

[199] En conexión con la exposición del nuevo concepto del ser, la introducción nos proporciona una visión anticipadora de la esencia de la autoconciencia tal y como ella es en y para sí. Cuán poco se consigue para el esclarecimiento de esta esencia apelando a la reflexión, se muestra justamente aquí. La reflexión es tomada en consideración tan poco, que la esencia de la autoconciencia es construida siguiendo el hilo conductor del *ser-para-un-otro.* El momento de la reflexión —y especialmente no en el sentido del saber y de la conciencia, sino como modo de ser— no queda, sin duda, excluido. Por el contrario, se impone bajo una forma más originaria. El *hacia*-sí, el cual pertenece al ser-en-el-interior-de-sí del sí-mismo, el retorno a sí como verdad, es aprehendido como *deseo,* como el afán del sí-mismo por él mismo, aun cuando ciertamente de manera que la satisfacción de este deseo corre por la senda de la conciencia de los objetos y por eso no alcanza su meta, sino que engendra cada vez nuevos deseos. Sin embargo, en ello se expresa el hecho de que el sí-mismo no está para él simplemente presente ante la mano, topándose con él en una mirada reflexiva y reflejante, sino que el sí-mismo debe *devenir* necesario para sí en su ser mismo. Sin embargo, estos momentos de la autoconciencia (el ser para-sí y el ser-para-otro) no son dos determinaciones presentes ante la mano una al lado de la otra, sino que se copertenecen en un modo que —atendiendo a lo anteriormente dicho— podríamos expresar así: la conciencia del objeto —en tanto la conciencia llega a sí misma y deviene autoconciencia— no queda dejada detrás y abandonada, sino asumida e incluida en el saber de la conciencia respecto a sí misma. En ello está contenido que la autoconciencia tiene conforme a su esencia un «objeto duplicado»[6] y, más en concreto, en el

[6] II, 133 [trad. p. 108].

sentido de que 1. el yo se pone como singular frente a otro singular y que 2. retoma en el interior de sí la reduplicación y con ello hace manifiesto en el interior de sí un respecto al absoluto mismo. Esta duplicación es el fenómeno decisivo para la cons- [200] trucción especulativa de la autoconciencia si la entendemos no sólo en el aspecto más cercano, en tanto procedemos de la conciencia y su objeto, sino respecto al problema conductor de la *autonomía*..

En lo anterior expusimos de forma negativa y en niveles específicos lo peculiar del tránsito de la conciencia a la autoconciencia:

1. Tal tránsito no es simplemente el volver a cumplir la percepción interna.
2. No es la prueba del estar juntos presentes ante la mano de conciencia y autoconciencia.
3. No es la comprobación de la no-coseidad de la autoconciencia a diferencia de la coseidad de los objetos de la conciencia.
4. No es el aseguramiento de la esfera de las vivencias puras en tanto ámbito de la contemplación de la esencia.
5. No es la conducción de la conciencia trascendental a sus presupuestos trascendentales como autoconciencia en el sentido de la apercepción trascendental kantiana.

El tránsito es positivo: se trata de *la conquista del ser-del-sí-mismo del sí-mismo en su autonomía,* agudizándose con ello y deviniendo por primera vez explícita la problemática más interna de todo el movimiento de la fenomenología, que no es otro que *la conquista que abre la realidad efectiva absoluta del espíritu.*

A este significado central del estadio transitorio corresponde un párrafo en la introducción a B que desarrolla el nuevo concepto del ser y, en concreto, respecto a la posibilidad de la exposición especulativa de la autonomía del sí-mismo. Debemos agudizar ahora este problema en la forma en que se hace a continuación, a fin de comprender cómo es tratado.

De A resultó que la verdad no puede enraizarse en la conciencia porque ahí, conforme a la exigencia de saber más propia de la conciencia, debiera estar en su objeto, el cual sigue

[201] siendo para el saber lo otro extraño. La verdad es universalidad incondicionada, es decir, diferencia *interna*. Pero ésta *es* como yo. En el ser-yo, la igualdad consigo mismo del ser otro para sí tiene su reino autóctono. Esta tesis resulta de la penetración especulativa de la conciencia. Pero también delata enseguida el aguijón de una nueva problemática. ¿Acaso el yo justamente no es en su ser-yo lo *singular* a lo que de una manera eminente le conviene propiamente por vez primera el nombre de tal? ¿Puede jamás un Esto cósico ser aislado como singular al igual que el yo, el cual, por cierto, en el ser-yo, es decir, en el *saber* se como yo, cumple la efectuación verdadera y sapiente de la singularización? Justamente si el ser es determinado por el ser-sabido y ocupa a su manera un puesto tanto más superior cuanto más propiamente es el saber, entonces el *ser-yo* debe ser el ser verdadero de *lo singular que es singularizado,* así pues lo contrario de lo que resultó al final de A y conforme a lo cual lo interno es lo *universal.*

La nueva problemática que así surge podemos resumirla en las siguientes dos preguntas a las que al mismo tiempo añadimos una esquemática respuesta: 1.ª ¿De qué modo sólo puede ser el yo la verdad absoluta, si de alguna manera debe serla? Respuesta: sólo *siendo* en sí el yo singularizado qua autoconciencia una esencia absoluta. Pero en relación con esta respuesta surge enseguida la 2.ª pregunta: ¿Puede en general la autoconciencia como tal *ser* la verdad absoluta, es decir, dispone en el interior de sí *del* saber que puede saber absolutamente a lo absoluto para así *ser* lo absoluto en un tal saber? Respuesta: para la autoconciencia la diferencia interna, es decir, lo verdadero absoluto está ahí justamente en el saber, pero no termina con él; precisamente en tanto sabe en el interior de *sí* a lo absoluto, éste sigue siendo para ella lo otro, es decir, su extremo.

El absoluto sigue siendo para la autoconciencia el extremo. Al saberse *así* se sabe como el saber que lucha esencialmente por el absoluto, pero que en este luchar se adentra en una derrota [202] continua. «La conciencia... de su ser-ahí y de su hacer es sólo el dolor por este ser-ahí y hacer»[7]: el saber del fracaso en lo que impulsa a su propia esencia. La autoconciencia, por consiguiente, justamente ahí donde ella despliega su propia esencialidad es

[7] II, 160 [trad. p. 129].

desdichada: *la conciencia desdichada.* Ella no puede concebirse y tomarse a sí misma propiamente como lo que en cierta medida ya comprende en ello su propia verdad, como lo inmutable absoluto, es decir, la verdad que no se encuentra a sí ni en el objeto, ni exclusivamente en el sujeto de este objeto, sino en un sí-mismo más elevado el cual se sabe como la unidad de la primera autoconciencia y de la conciencia del objeto, como espíritu, o —en una forma previa del mismo— como razón. Cuando acontece eso, entonces «es una *autoconciencia para una autoconciencia.* Solamente por eso es de hecho; pues en ello por primera vez deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro». «Con ello ya está el concepto *del espíritu* presente para nosotros»[8]. Pues «la razón es la certeza de la conciencia [es decir, de la autoconciencia] de ser toda realidad»[9].

Aquí tenemos —con todas las reservas y salvedades que sean del caso, por supuesto— una relación correlativa a la que ya se anunció en la percepción. La percepción está y media entre la sensibilidad y el entendimiento de manera tal que acoge a aquélla y ya da fe de éste, si bien en la forma negativa del defenderse de él. Correlativamente, en una más alta conexión, la autoconciencia (B) está en el medio entre A. Conciencia y C. Razón. Ella acoge en el interior de sí a la conciencia como verdad de la misma, pero de tal forma que, al mismo tiempo, da fe de la razón, si bien de nuevo sólo en un modo tal que en su constante intento por apoderarse de ella, se embarca en continuas derrotas y ante este fracaso, desdichadamente, se queda en el camino.

La conciencia desdichada ni es simplemente carente de dicha, [203] ni es posteriormente víctima de una desdicha, sino que *todavía no* es dichosa, pero de modo tal que *sabe* a lo dichoso en tanto justamente sabe su *desdicha.* El saber de la desdicha no es una constatación relativa, abstracta, del ser-presente-ante-la-mano de un estado fatal, sino el vago impulso al saber, el desgarramiento ante la incapacidad para alcanzar la dicha. Así, en cierto modo, el ser verdadero, el absoluto, llega de manera expresa a la certeza en la autoconciencia.

[8] II, 139 [trad. p. 113].
[9] II, 175 [trad. p. 144].

b) El nuevo concepto de ser del constante estar-en-el-interior-de-sí, la vida; ser y tiempo en Hegel— «Ser y tiempo»

El saber desdichado constituye a el ser de la autoconciencia. Por eso, al igual que en la construcción de la percepción se tuvo que anticipar al entendimiento, en concreto bajo la forma del engaño y de lo que en él radica, así ahora la construcción de la autoconciencia requiere de la determinación previa del *ser absoluto.* Sólo a su luz cabe comprender de forma absolvente los estadios de la autoconciencia y, sobre todo, determinar en su ser especulativo al estadio final, a la conciencia desdichada. Por decirlo de una manera más clara y adecuada: sólo desde este ser propiamente dicho el ser-sí-mismo se despliega justamente en sus diferentes etapas hasta su verdad propia, hasta el *espíritu,* el cual es el absoluto, en la medida en que el espíritu es concepto.

El lugar de la introducción en la que se desarrolla con carácter anticipado el nuevo concepto del ser, es II, 133-139 *. Partimos este fragmento en dos partes: 1, p. 133: «El objeto que...»-137: «En cuanto que partiendo de la primera unidad inmediata...»; 2, p. 137: «Pero esta obra vida...»-139: «Aquí ya está el concepto del espíritu...»

Dijimos que se trata de explicitar un *nuevo concepto del ser,* y esto sólo puede significar: se trata de la comprensión del ser en [204] otro sentido al que estaba presente en el estadio de la «Fenomenología» hasta aquí alcanzado, más en concreto, en un sentido que para Hegel plenifica la significación del concepto absoluto del ser. Atendiendo a la Cosa en litigio en la filosofía, este concepto del ser es antiguo y debe ser antiguo, tan antiguo como la filosofía occidental en sus dos etapas principales que desde fuera nosotros rotulamos con las parejas de nombres Parménides/Heráclito-Platón/Aristóteles. El paso decisivo de Hegel consiste en que él despliega en su propio carácter intrínsecamente esencial los motivos fundamentales —el lógico, el egológico y el teológico— que estaban predeterminados por el viejo planteamiento. El nuevo concepto del ser es el antiguo, el viejo, en su extremo y total cumplimiento. Así, con el fragmento citado llegamos a un lugar a partir del cual por vez primera podemos documentar de

* Trad. pp. 108-113. Los fragmentos citados se encuentran, respectivamente, en las siguientes páginas: 108-111, 111-113.

manera realmente efectiva *que y en qué medida la ciencia de la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la ontología fundamental de la ontología absoluta,* es decir, de la onto-logía en general. La «Fenomenología del Espíritu» es el estadio final de la fundación posible de una ontología.

Expresado de una manera historiográfica, esto se deja decir también así: el ser del ente es determinado desde la antigüedad —en Aristóteles no menos que en Platón y en Parménides, en una forma previa naturalmente, tanto como en el caso de Platón—, como εἶδος, ἰδέα, *idea,* y por tanto es remitido al ver, saber, λόγος. De ahí que el filosofar como preguntar por el ser del ente sea *idealismo,* tomando este término no como rótulo de una dirección y de un punto de vista perteneciente a la teoría del conocimiento, sino como lo que designa al planteamiento fundamental del problema del ser y, por ello, de aquello que está más acá de todos los partidismos vulgares y denominados como pertenecientes a la teoría del conocimiento. La «Fenomenología del Espíritu» es —así podemos decirlo atendiendo a todo ello— la fundación consciente, expresa y absoluta del idealismo del que Hegel mismo hablará con posterioridad[10].

Lo mismo podemos aclararlo de otra manera, más en concreto respecto a un problema que hasta aquí fue fugazmente abordado varias veces[11]. Las determinaciones del ser se llaman, desde Aristóteles, categorías. El problema del ser posee la forma del problema de las categorías. Para Kant la multiplicidad de las categorías y con ello es, al mismo tiempo, la unitariedad de las determinaciones del ser, ganada mediante el hilo conductor de la tabla de los juicios que, a su vez, proviene de la lógica tradicional. Con respecto a este proceder de Kant, Hegel, desde su posición del saber absoluto, dice: «Pero acoger la pluralidad de las categorías, del modo que sea, como algo encontrado, por ejemplo, a partir de los juicios, y aceptarlas así puede ser visto de hecho como una deshonra para la ciencia; ¿dónde podría el entendimiento mostrar una necesidad, si no es capaz de mostrarla en sí mismo siendo, como es, necesidad pura?»[12].

---

[10] II, 175 y ss. [trad. pp. 143 y ss.].
[11] Cf. supra pp. [110], [148] y ss. [169] y ss.
[12] II, 178 [trad. p. 146].

Este duro juicio de Hegel sobre Kant sólo está justificado y resulta comprensible si se comprende a la «deshonra *para la* ciencia» en el sentido de la ciencia *absoluta* como la cual Hegel determina a la esencia de la filosofía. Por su parte, Kant habló en otro respecto, pero en el fondo en el mismo, de un «escándalo de la filosofía». Ambos juicios no incumben a personas, sino al curso y al estado de la más interna problemática de la filosofía que, comparadas con la petulancia propia de las maquinaciones humanas, es siempre «escandalosa».

Lo dicho debería haber esclarecido de antemano toda la envergadura del fragmento y del contexto en cuya exégesis nos encontramos inmersos. Intentemos una clarificación de la primera parte delimitada.

La explicitación del nuevo o propio concepto absoluto del ser no es otra cosa que la clarificación del «resultado» que ha arrojado la dialéctica de la conciencia. El ser era para la conciencia el carácter del objeto y, en el fondo, aludía a su simple «estar presente» para la inmediatez del saber sensible-intelectual. Sin [206] embargo, ahora resulta que el objeto de la conciencia no es lo universal que flota no se sabe dónde y por encima de su singular; éste todavía no es, en modo alguno, lo *permanente-en-el-interior-de-sí* de verdad *inmutable y constante** que al pronto se descubrió como «universal incondicionado», como «diferencia interna», como *«concepto absoluto»*, es decir, como lo universal que ya no es relativo respecto a sus singulares. Ya al final de A dice Hegel: «El concepto absoluto es la esencia simple de la vida»[13].

¿Por qué de repente aparece aquí «vida»? Aristóteles dio a eso ya la respuesta en su tratado sobre la esencia de la vida: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν[14]. La vida es una manera del *ser*. Así comprendemos que pueda aparecer el término «vida» en el despliegue del concepto propiamente dicho del ser. Hegel mismo usó ya en sus escritos teológicos de juventud el término «vida»

* Por error tipográfico, en el original faltaba una línea de esta frase. Agradecemos al editor V. Klostermann su amabilidad al proporcionarnos el texto involuntariamente omitido.

[13] II, 126 [trad. p. 101].

[14] De Anima B 4, 415b 13. [«El ser es para los vivientes el vivir», en *Acerca del alma*. Introd. trad. y notas de T. Calvo. Gredos, Madrid, 1978, p. 180].

con un sentido privilegiado [15]. Aquí dice Hegel sin más preámbulos: «Vida pura es ser» [16]. No obstante, ¿por qué ahora figura en la «Fenomenología» justamente el término «vida» para referirse al ser propiamente dicho? Para comprender tal cosa de nuevo debemos recurrir a Aristóteles: ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι'αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν [17]. Aquí es decisiva la determinación δι'αὑτοῦ [«auto-», «por sí mismo»], mantenerse, crecer y decaer por sí mismo, y conviene reparar en que estas determinaciones que para nosotros fácilmente parecen gastadas y carentes de significación, exigieron en aquellos tiempos un esfuerzo inaudito para ser vistas puramente en sí a partir de los fenómenos. Más tarde, en una ocasión Hegel dijo con razón: «Los libros de *Aristóteles sobre el alma,* junto con sus tratados sobre aspectos y estados particulares de la misma todavía son... la obra [207] más excelente o única que posee un interés especulativo sobre este tema» [18].

La vida —tal expresión alude al *ser* que *se* genera *desde sí* y, en su movimiento, *se* mantiene *en el interior de sí.* A partir de ahí comprendemos en qué sentido el ser propiamente dicho es denominado «vida». Se trata de la determinación a partir de la cual se deja «designar» [19] la esencia de este ser; pues esto es lo que ante todo importa. La «diferencia interna», la «universalidad incondicionada»: tal cosa es aquel ser en el que todas las diferencias ciertamente no están extintas, sino asumidas, conservadas y retenidas en su origen. La unidad es «la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta» [20]. El ser es aprehendido como la *autonomía,* el constante ser-sí-mismo que se mantiene en el interior de sí. Por ello dice Hegel: «El *ser* ya no significa la *abstracción del ser* [como esfera de la objetividad de la conciencia], ni su esencialidad pura, esencialidad de la *abstracción*

---

[15] Escritos teológicos de juventud, ed. Nohl, «El espíritu del cristianismo y su destino», 302 y ss. [*Escritos de juventud*, op. cit., pp. 343 y ss.].

[16] Ibid., p. 303 [trad. p. 344].

[17] De Anima B 1, 412 a 14 [«solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento». Trad. cit., p. 168].

[18] VII_2, 6.

[19] II, 134 [trad. p. 109].

[20] Idem.

de la *universalidad,* sino que su ser es justamente aquella substancia fluida simple del puro movimiento en sí mismo»[21].

Y ahora, de una forma totalmente repentina, como si fuese evidente, en medio de la dilucidación del concepto del ser donde da la primera definición comprehensiva del mismo, Hegel añade en forma de aposición: «La esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la figura sólida del espacio»[22]. A primera vista eso suena extraño y, sin embargo, en el fondo no lo es. Esta lacónica proposición carente de dilucidación posterior ciertamente no es comprensible sin más por sí sola. Pero es una de aquellas muchas condensadas proposiciones de la «Fenomenología» que bajo la forma de resultado resumen tratados e investigaciones enteras de los que tenemos conocimiento, como se ha dicho en repetidas ocasiones, por los manuscritos de Jena. Eso es justamente lo que también ocurre aquí. Esta proposición de la [208] «Fenomenología», totalmente aislada, nos deja traslucir lo que ya está tratado en los manuscritos de Jena[23] en las páginas 202-214. ¿Y cuál es el tema de lo que allí se expone? El movimiento que, en concreto en el interior de la temática del sistema del sol, es el tema fundamental de la filosofía de la naturaleza.

Debe ser destacado con todo vigor que *espacio y tiempo* son *primariamente* para Hegel, desde el inicio —y siguen siéndolo en la totalidad de su filosofía—, problemas de la *filosofía de la naturaleza;* esto está en total consonancia con la tradición. Y si Hegel habla ahora del tiempo en el contexto de la problemática de la historia e incluso del espíritu, eso acontece siempre en una más lata transposición formal a esos ámbitos del concepto del tiempo procedente de la filosofía de la naturaleza. La problemática del tiempo, por el contrario, no es desplegada primariamente a partir del concepto de la historia e incluso del espíritu, y esto no es así por la sencilla razón de que ello iría contra la intención fundamental de Hegel *como* ninguna otra cosa podría hacerlo.

Cuando de mútliples maneras últimamente se intenta demostrar —después de que yo mismo de antemano hubiese sido el primero en señalar en Hegel una conexión digna de ser tomada en

---

[21] II, 134 [trad. p. 109].
[22] II, 134 [trad. p. 109].
[23] Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 202-214.

consideración entre tiempo y yo— que en Hegel ya está presente la problemática de «Ser y tiempo», tal esfuerzo estaría totalmente justificado si únicamente se tratase de enmendarle la plana vehementemente a mi supuesta originalidad. Este negocio del desacreditar y denigrar o, lo que todavía es peor, del reconocimiento hecho de mala gana, es, desde hace tiempo, uno de los mayores divertimentos de los historiadores de la filosofía. Pues es también lo más fácil. Para ver lo positivo, por el contrario, ya antes uno debe haberse esforzado —dejando aparte la decidida voluntad para llevar a cabo tal tarea— en un trabajo realmente efectivo respecto a ello. Los vehementes esfuerzos para mostrar que «Ser y tiempo» es una vieja historia deben ser para su autor algo saludable con vistas a bajar sus humos. Esta preocupación moral por la modestia del autor es totalmente correcta. Pero otra cosa, y además lo decisivo, es si con tales turbios manejos se le [209] hace un favor a Hegel y se le rinde honor. Eso sin duda debe ser negado. Si es un desatino atribuirle a alguien la problemática de «Ser y tiempo», ese es Hegel. Pues la tesis: *la esencia del ser es el tiempo* es justamente lo contrario de lo que Hegel buscó mostrar en toda su filosofía. Así pues, la tesis hegeliana debe rezar por el contrario: el ser es la esencia del tiempo; el ser, esto es, qua infinitud. Y eso es exactamente lo que se dice sin rodeos en el pasaje citado de la «Fenomenología»[24]. Ahí se habla de la vida qua ser en el sentido de la «diferencia interna». Y se dice: «La *esencia* [es decir, el ser de verdad] es la infinitud como el *ser-asumido* de todas las diferencias...» y más adelante se añade: «La esencia simple del tiempo...»; es decir, *la esencia del ser es la esencia del tiempo*. O por decirlo apelando al tiempo: el tiempo es *una* aparición fenoménica de la esencia *simple* del ser qua infinitud. Y el tiempo sólo tiene la misma tal esencia que el ser cuando «tiene la figura sólida del espacio».

La esencia del ser aprehendida lógicamente, por tanto de manera efectiva onto-*lógicamente,* es la igualdad-consigo-mismo en el ser-otro. La esencia del ser aprehendida egológicamente es la «diferencia interna» en tanto que Yo = Yo, *la relación a algo* que, al mismo tiempo, no es una relación. El ser aprehendido teo-lógicamente es el espíritu en tanto que concepto absoluto. A la

[24] II, 134 [trad. p. 109].

luz de este concepto onto-teo-*lógico* del ser qua infinitud, el tiempo se muestra como una *aparición fenoménica* del mismo y, en concreto, perteneciente a la naturaleza, la cual «está contrapuesta al espíritu absolutamente real»[25]. (Cf. lo que se dice sobre la *materia absoluta,* la esencia fundamental de la naturaleza, sobre el *éter:* «La igualdad-consigo-mismo del éter es infinita en ella misma y la expresión de la infinitud no es otra cosa, sino que él tiene en sí mismo a esta infinitud no como algo interno, reflejado en sí de forma absoluta [por tanto] sin el movimiento de la [210] reflexión, o, lo que es lo mismo, como un movimiento externo, ajeno a él, de la reflexión y que de ambas maneras no lo tiene de forma absoluta en él mismo»[26]. Los momentos del éter —en tanto eso extrañado, externo—, así como de su movimiento, son *espacio y tiempo.* Según eso, el tiempo es lo *enajenado* del absoluto y, por ello, de la esencia del ser mismo.)

De la misma forma que el ser abstracto de la objetividad de la conciencia es lo carente de espíritu, también el tiempo es una aparición fenoménica del ser en la esfera de lo carente de espíritu. Pero en tanto también lo *carente* de espíritu es determinado en su esencia a partir del espíritu, el tiempo puede y debe ser aprehendido en el concepto formalizado del ser absoluto. Así pues, por ello se hace comprensible al mismo tiempo cómo el espíritu mismo, si debe ser, puede caer *en el tiempo.* El ente propiamente dicho puede acomodarse a la forma del ente no propiamente dicho, no porque el tiempo sea la esencia del ser sino, al contrario, porque el ser es la esencia del tiempo y por eso es capaz de aparecer fenoménicamente en éste y como éste, y más en concreto, sólo porque el tiempo mismo para poder devenir la aparición fenoménica del ser absoluto, depende del espacio.

Por eso tenemos que decir: conforme a toda su comprensión del tiempo, Hegel no sólo trató a éste en vecindad con el espacio —como hizo toda la tradición anterior a él desde Aristóteles—, sino que todavía intensificó esta vecindad en la medida en que enlazó esencialmente a la esencia del tiempo con la del espacio, de manera tal que el tiempo sólo es como espacio y a la inversa. Esto está claramente explicitado en los manuscritos de Jena. Lo mismo

---

[25] Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, 187.
[26] Ibidem, p. 202.

se expresa en la corta mención que del tiempo se hace en este pasaje de la «Fenomenología». Sólo comprendemos de una manera realmente efectiva este pasaje si lo leemos de una manera acabada y concebimos lo que ahí se dice: la verdadera esencia del ser, la infinitud, es la esencia del tiempo, el cual tiene la figura del espacio.

Debemos renunciar a una interpretación de la esencia del tiempo tal y como está expuesta en los manuscritos hegelianos de Jena relativos a la filosofía de la naturaleza. Sólo señalaremos una cosa: que para Hegel, el «antes», es decir, el *pasado*, constituye la esencia del tiempo. Eso está en correspondencia con la aprehensión fundamental del ser según la cual *está siendo* * de una manera propiamente dicha lo que *ha retornado a sí*. Si se entiende eso de forma absolvente, entonces dice: el ente ** es lo ya siempre acontecido frente a lo cual ningún otro puede ser anterior, sino que siempre es lo posterior, lo llegado demasiado tarde. (Lo a priori como el pasado originario; aquello anterior que «es» totalmente pretemporal y por ello supratemporal. Lo antecedente, lo procedente, lo que descansa en sí, lo pasado que se ha aquietado.) [211]

Tiempo y espacio pueden ser puestos en conexión con la verdadera esencia del ser justamente porque —conforme al curso de la «Fenomenología»— éste mismo experimenta su primera determinación preparatoria, aun cuando todavía externa, en el tránsito a partir de la objetividad enajenada de la conciencia. La indicación a la esencia del ser en la primera alienación que encontramos debe servir para preparar e introducir el tránsito a la interna y propiamente dicha esencia del ser, la cual es el carácter de ser sí-mismo en tanto *espíritu*.

Resumiendo, podemos decir, bajo forma de tesis: *Hegel*: el ser (infinitud), es también la esencia del tiempo. *Nosotros*: el tiempo es la originaria esencia del ser. No se trata simplemente de tesis que antitéticamente pudieran hacerse jugar una contra otra, sino que «esencia» quiere decir aquí en cada caso algo fundamentalmente diferente, precisamente porque el ser es comprendido de

* Orig.: *seiend.*
** Orig.: *Seind.*

otra manera. La esencia misma, en efecto, es sólo una consecuencia de la comprensión del ser y su concepto.

(Desgraciadamente, no resulta tan cómodo atrapar algo al vuelo —«Ser y tiempo»— y posteriormente andar vagando con ello por la historia de la filosofía para hallar puntos de contacto que sirvan como prueba de que todo ello ya fue dicho hace [212] mucho tiempo. Es característico de esta manera de actuar *no* querer mirar allí donde de hecho por primera vez, *única* y *excepcionalmente* nos topamos con un destello de la problemática de «Ser y tiempo» —a saber, en Kant—, sino que, por el contrario, haciendo referencia a mí, se habla de una arbitraria interpretación que desbanca a lo interpretado. Ciertamente es digno de admiración que sea con la ayuda de la incomprensión de los contemporáneos que, cuando menos se piensa, incluso uno pueda llegar a ser famoso, aunque sea en un sentido en verdad dudoso. Pero también la fama, no sólo el ridículo ser mostrado en todos sitios con el que hoy en día tenemos a bien complacernos, tiene su malicia, como en una ocasión señaló R. M. Rilke: «Pues la fama, finalmente, es sólo el conjunto de todos los malentendidos que se reúnen en torno a un nuevo nombre»[27].)

«Ser y tiempo» —si es que debo añadir todavía algo más respecto a él— no es ninguna etiqueta para un nuevo medicamento que se podría y debería experimentar, sino que es el nombre para una tarea, es decir, para un *trabajo* en virtud del cual quizá algún día devengamos dignos para osar acometer una controversia con lo más íntimo de la filosofía *realmente efectiva;* eso no significa negarla, sino afirmarla en su grandeza *mediante una comprensión realmente efectiva.*

La explicitación hegeliana del concepto propiamente dicho del ser en el pasaje indicado, con la mención que en él se hace al tiempo, no es nada más que la despedida del tiempo en tanto que camino al espíritu que es lo eterno.

La esencia del ser es vida, la inquietud que descansa en el interior de sí, la *autonomía* del ser-para-sí[28], la cual, en su fluidez, contiene en el interior de sí la articulación de las figuras singulares en tanto ella constantemente retoma en el interior de sí a las

---

[27] Auguste Rodin, 1903, WW IV, 299.

[28] Cf. supra pp. [196] y ss. para el problema de la autonomía.

mismas a partir de la escisión. Este «ciclo» es la esencia de la vida. Los momentos ahora contenidos en él se dejan diferenciar desde más cerca.

El primer momento es la subsistencia de las figuras autónomas; [213] ahí está contenida una negación de la diferencialidad, porque el diferenciar en sí no es otra cosa que estar referido a..., estar ceñido a el respecto, *no* ser en sí, no tener *ninguna* subsistencia.

El segundo momento es, por el contrario, la sumisión de esta subsistencia a la infinitud de la diferencia.

Hegel muestra en relación a ambos momentos de la vida que cada uno, en cada caso, se invierte en su contrario, resultando por eso cuatro momentos de la vida: 1, la inmediata continuidad; 2, la figura subsistente de modo singularizado; 3, el proceso universal de estas figuras como tales; 4, el simple resumir a estos tres momentos citados. Sin embargo, la vida no es la adición inmediata de estos cuatro momentos, sino «el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento»[29]. Esta unidad del todo que resulta del movimiento mismo es la unidad más elevada y propiamente dicha de la vida y, de esta manera, una unidad diferente a la unidad inmediata. Pero esta unidad más elevada, sin embargo, no se desgaja para sí, por decirlo así, en cuanto resultado subsistente para sí, sino que en ésta su más elevada unidad, la vida remite a lo más elevado de lo elevado en la que está toda asunción; esto es, *remite* a un saber que él mismo debe ser ahora vida, *autonomía*. Esta otra vida es la autoconciencia. Esta se despliega siguiendo el hilo conductor de los momentos de la vida que fueron citados y que sólo son aprehendidos como momentos si son retomados en el movimiento circular.

---

[29] II, 137 [trad. p. 111].

CONCLUSION

[215] Concluyo abruptamente, renunciando a redondear artificialmente el presente curso. Todo debe quedar abierto. Ustedes no deben agenciarse a toda costa una opinión fija sobre la obra o incluso un punto de vista para su enjuiciamiento, sino aprender a comprender: la tarea de la controversia que aquí se hace necesaria —lo que ella es y lo que exige.

Nos encontramos en este caso frente a una posición de la filosofía que se *demuestra* mediante esta obra en tanto la filosofía se expone en su realidad efectiva.

Pero se demuestra no en el sentido originario según el cual ella fundamentaría su posibilidad. ¿Pero acaso la imposibilidad no es refutada de la manera más contundente por la realidad efectiva y con ello, al mismo tiempo, queda mostrada su posibilidad? ¿Pero el absoluto *es* realmente efectivo de una manera realmente efectiva en la «Fenomenología del Espíritu»?

Si así fuese tendría que *serlo antes* del comienzo de la obra misma. La legitimidad del inicio no puede ser mostrada acudiendo al fin, porque el fin mismo sólo es el inicio. ¿Sólo queda, pues, saltar al todo del absoluto? ¿Pero en ese caso no se convierte el problema simplemente en la cuestión fáctica del cumplimiento o de la reiteración del cumplimiento del salto?

Ciertamente, pero esta pregunta, bien entendida, es en sí la

pregunta: ¿Qué debe hacer el hombre como existente? ¿*Dónde* se yergue él para deber saltar o no saltar, para así deber ser algo otro?

¿Dónde se yergue el hombre? ¿Se yergue sin más de tal manera que *él* pudiera determinarse su lugar y apreciar si debería *abandonarla*? ¿O el hombre en general no se yergue y más bien es el tránsito? Y como tal tránsito, ¿no es el hombre lo totalmente incomparable que puede ser empujado *ante el ser* para comportarse de manera existente respecto al ente como ente?

¿En cuanto tránsito, el hombre de verdad debe y puede [216] desprenderse de sí mismo mediante un salto para abandonarse en tanto que finito, o bien su esencia no es justamente el abandono mismo en el que únicamente llega a poseer lo que le es susceptible de ser poseído?

La primera y correcta señal de que ustedes han aprendido a comprender algo en lo esencial-no-expresado que aquí constantemente fue tratado sólo puede ser el hecho de que se haya despertado la voluntad de satisfacer a la obra en su más interna exigencia, cada uno por su parte y según sus fuerzas y capacidades.

POSTFACIO DE LA EDITORA

El curso «La Fenomenología del Espíritu», de Hegel, fue impartido a razón de dos horas a la semana durante el semestre de invierno 1930/31, en Friburgo. Está totalmente elaborado y sólo en algunos casos fueron apuntadas entre paréntesis anotaciones a título de recordatorios para desarrollos posteriores. El curso comprende 48 páginas de texto y numerosos anexos que, en parte, son calificados como interpolaciones, en parte resumen brevemente las repeticiones que permitían enlazar una clase con otra. La distribución del curso es algo que se desprende de su relación a la obra interpretada. Tras 13 páginas de Introducción, el segundo encabezamiento reza otra vez: «La Fenomenología del Espíritu»; después de las cinco páginas siguientes de consideraciones preliminares, la continuación del texto se titula: «I. La certeza sensible o el Esto y el pretender fijar», siendo los siguientes títulos los conocidos a partir de la «Fenomenología», hasta «B. Autoconciencia. IV. La verdad de la certeza de sí mismo».

A la base de esta edición —la cual me fue encomendada por el mismo Martin Heidegger en marzo de 1976— se encuentran, al margen del manuscrito de Heidegger, apuntes que en un caso son propiedad de Curd Ochwadt y en otro pertenecen al legado de Helene Weiß. Ambos son totalmente concordantes entre sí, salvo

las ocasionales ausencias del texto griego presentes en el segundo.

Además, pude servirme de una transcripción del escrito original del autor; tal transcripción fue realizada por Ute Guzzoni en 1961/62 con la ayuda de la D. F. G. [Deutsche Forschungsgemeinschaft], y confrontada por Ute y Alfredo Guzzoni en colaboración con Martin Heidegger. Esta transcripción toma en consideración todas las interpolaciones y anexos, y desde el principio efectúa algunas modificaciones como la omisión de la mayoría de los «y» al principio de las oraciones, de los frecuentes «precisamente», «justamente» y demás partículas expletivas, y en algunos casos se lleva a cabo un retoque estilístico consistente en asignar al verbo el lugar que, según las reglas de la gramática, le [218] compete *, mientras que Heidegger ubica al verbo atendiendo a las necesidades de una claridad inmediata. En un ejemplo de esta transcripción se encuentran adiciones que proceden de una reelaboración más o menos simultánea a la anterior, llevada a cabo por U. y A. Guzzoni. En esta versión reelaborada están rigurosamente aplicadas las trasposiciones verbales aludidas anteriormente; además, se han introducido trasposiciones de palabras con vistas a una mejor comprensión, palabras repetidas fueron alteradas conforme al sentido, los párrafos fueron estructurados en la mayoría de los casos de otra manera a como están en el manuscrito, se corrigió lo que se había descifrado mal y se añadió lo que por descuido había sido omitido. Las citas fueron corregidas en la mayoría de los casos y en algunos pocos casos fueron insertadas breves interpolaciones que facilitan la comprensión y que, por lo demás, ya se encuentran de igual manera en la transcripción.

Esta transcripción está muy bien elaborada y permite suponer que originalmente el curso fue taquigrafiado, pues las frecuentes partículas expletivas, los adjetivos yuxtapuestos, etc., se encuentran de igual manera en el manuscrito y en el texto de la transcripción. Las divergencias en el estilo son tan evidentes que

* En este punto la editora cita un ejemplo correspondiente a la p. [191]. Debe señalarse, por lo demás, que al margen de las razones indicadas por la editora, lo que ella señala se debe al carácter oral que en su origen posee el texto de Heidegger, pues en el habla no se observa estrictamente la posición final que compete al infinitivo en una oración principal. Así, tal y como suele ser ocurrir en el habla, Heidegger anticipó en su exposición oral el lugar del infinitivo, recibiendo éste así la misma posición que tiene en castellano.

se nota cómo en la misma exposición oral Heidegger algunas veces se apartó del manuscrito para abreviar, otras para dilucidar más detenidamente algunos puntos, otras para remitir lo que decía en ese momento de la explicación a lo anteriormente dicho, otras para añadir una formulación más pregnante, etc., algunos errores de audición y también de comprensión, claramente reconocibles como tales, son la excepción. En la transcripción únicamente no están desarrollados aquellos pasajes en los cuales Heidegger se compromete con las polémicas dirigidas contra él.

De la transcripción citada, fueron tomadas en consideración en la preparación final del manuscrito para la imprenta, aquellas modificaciones estilísticas que servían para esclarecer o evitar [219] malentendidos. No siempre fueron tomadas en consideración las alteraciones efectuadas con vistas a la mera homogeinización del estilo escrito de Heidegger, por lo menos cuando ello podía afectar a la claridad en la lectura de períodos de frases demasiado largos. De acuerdo con las indicaciones de Heidegger respecto a las líneas maestras para la edición de sus escritos, de la transcripción fueron tomadas en consideración aquellas interpolaciones y desarrollos que permitían clarificar un pasaje formulado dificultosamente o que aportaban una formulación nueva especialmente clara, así como las repeticiones, cuando éstas expresaban pregnante y abreviadamente la tendencia de la interpretación.

Las interpolaciones puestas entre corchetes en las citas son aclaraciones adicionales de Heidegger.

En el índice elaborado por mí intenté centrarme en lo principal de los temas tratados en la interpretación, aun cuando sólo poniendo encabezamientos a cada página o estableciendo un registro de temas podría abarcarse en su conjunto la diversidad de la obra.

Pasando por alto al Prólogo y a la Introducción, el curso interpreta las secciones A. Conciencia y B. Autoconciencia (IV. 1-3) de la «Fenomenología del espíritu», y, en particular, justamente estas secciones porque pueden valer como desarrollo y superación de la posición de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Según Heidegger, en particular la sección titulada «Fuerza y entendimiento, aparición fenoménica y mundo suprasensible», tiene aquí una significación central para Hegel en lo que se refiere a la historia y a la Cosa en litigio en la filosofía; en primer lugar,

como controversia con la filosofía de la reflexión, la cual permanece estancada en la finitud del ser presente de lo que está ante la mano y en la finitud del entendimiento, y, en segundo lugar, como preparación y fundamentación de la posición absoluta del idealismo. Heidegger ve en esta sección de la «Fenomenología» la «exposición y fundamentación sistemáticas del tránsito de la metafísica desde la base y modo kantiano de plantear las preguntas al idealismo alemán, el tránsito desde la finitud de la conciencia a la infinitud del espíritu», como reza una repetición de clase contenida en una de las adiciones. Además, Heidegger pone de [220] relieve respecto a esta «fundamentación del idealismo» en el tránsito de la sección de la conciencia a la sección de la autoconciencia, la insistencia de Hegel en no sólo aprehender a la autoconciencia a partir del saber, sino justamente para extraer su *sentido de ser*. En la sección sobre la autoconciencia es central para Heidegger el preguntar de Hegel porque ya no se trata de preguntar por la objetividad de los objetos, sino por la esencia del «estado del sí-mismo», la auto-nomía, del ser-sí-mismo. «De lo que se trata es de la conducción del saber al absoluto emplazamiento del sapiente sobre sí mismo, de una efectuación de la *realidad efectiva* del espíritu hecha accesible en el interior de sí.» Desde aquí se interpreta a la «Fenomenología» en la última sección del curso como «ontología fundamental de la ontología absoluta», en el sentido del «Idealismo» absoluto, comprendiendo al «idealismo» como posición del problema del ser orientada al ἰδεῖν y al λόγος.

Pero la interpretación de la posición hegeliana es aquí una controversia con ella en razón de la relación que así se dilucida respecto a Hegel. El núcleo de esta controversia es el concepto de trascendencia tal y como fue aprehendida en el curso de Heidegger, «Metaphysische Anfangsgründe der Logik» [«Fundamentos iniciales metafísicos de la lógica»] de 1928, y ulteriormente en «Vom Wesen des Grundes» [«De la esencia del fundamento»] *; es decir, como trascendencia del ser-ahí, en tanto que es ser-en-el-mundo, sobre el ente. En cierto respecto, Heidegger ve en acción a su propia intención —la exposición de la posibilidad de la

* Traducido por E. García Belsunce, en *¿Qué es metafísica?, y otros ensayos*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, pp. 61-108.

comprensión apriorica del ser a partir del fundamento unitario de la ipseidad— frente a Kant, en el desarrollo dialéctico hegeliano de la conciencia a la autoconciencia; por otra parte, contrapone a la superación dialéctica de la finitud de la oposición de la conciencia, esto es, a la absolvencia dialéctica a partir de lo relativo, la trascendencia sobre lo relativo y hacia la ipseidad, contraponiendo también a la infinitud del saber absoluto la finitud del ser-ahí que trasciende. «¿Es absolvente el comprender del ser y es lo absolvente lo *absoluto* o la absolvencia es sólo la *trascendencia* encubierta, la finitud? Nuestra controversia está emplazada en la encrucijada de finitud e infinitud.» Por una parte, el trascender que se desprende del ente, el trascender del hombre en tanto que éste es aprehendido en su finitud; por otra, el desprender-se dialéctico del saber absoluto respecto a la objetividad del ente: esta antítesis, mantenida en su cohesión por una afinidad, marca la interpretación heideggeriana de Hegel en su curso de 1930-31.

Agradezco a los señores cand. phil. Ralf-Peter Lohse y cand. phil. Hartmut Tödt del Departamento de Filosofía de la Universidad de Kiel el esmero que han puesto en el trabajo de corrección.

INGTRAUD GÖRLAND

GLOSARIO

Absolution: absolución
Absolvenz: absolvencia
āndern: alterarse
  Andersheit: alteridad
  Anderswerden: devenir otro
  Sichanderswerden: devenir-se-otro
  Verānderung: alteración
Ansatz: planteamiento
  Ansetzung: acción de plantear
Ansich: en-sí
  Ansichseiende: el ente-en-sí, lo que está-siendo-en-sí
Auffasung: aprehensión
aufgehen: absorberse
aufheben: asumir
  Aufhebung: asunción
Auseinander: separación
  auseinanderlegen: *descomponer*
  Auseinandersetzung: controversia, controversia que permite situarse frente
  auseinandertreten: apartarse uno de otro
Auslegung: interpretación
Außerung: exteriorización
  Verāußerung: enajenación

Bei-sich: consigo
  Beisichselbstsein: ser-consigo-mismo
bestehen: existir, consistir
  Bestandige: constante
bestimmen: determinar
  Bestimmtheit: determinidad
  Bestimmung: determinación
bewahren: comprobar la verdad
bewahrheiten: confirmar la verdad
Bewußtsein: conciencia
Selbstbewußtsein: autoconciencia
Beziehung: referencia
Bezogenheit: referencialidad

Darstellung: exposición
Dasein: ser-ahí
Dieses: el Esto

Diesheit: estidad
Diesige: lo que es del Esto
Diesigkeit: el carácter intrínseco de lo que es del Esto
Ding: cosa
Ding an sich: cosa en sí
dinglich: cosico
drängen: presionar
Gedrängtheit: el estar presionado que impulsa
zurückdrängen: reprimir

Eins: Uno
Einigung: unificación
Eigen: propio
eigen: pertenecer en propiedad
Eigenschaft: propiedad
Eigenschaftlichkeit: ser-propiedad
Eigenständigkeit: independencia
eigentlich: genuino, propiamente dicho
Eigentum: perteneciente en propiedad
Eigentümliche: lo que propiamente pertenece, peculiar
Einfache: lo simple
Einheit: unidad
Einheitlich: unitario
Einheitlichkeit: unitariedad
Einzelne: lo singular
Entfremdung: extrañamiento
Entäuserung: alienación
entzweien: escindir
erfahren: experimentar
erheben: elevar
Erinnnerung: recuerdo interiorizante
erkennen: conocer
Erkenntnis: conocimiento
erklären: explicar
erlautern: dilucidar
erlösen: redimir
Erörterung: debate, debate sobre el lugar
erproben: someter a prueba
erscheinen: aparecer, aparecer fenoménicamente
Erscheinung: aparición, aparición fe-noménica
Ex-sistenz: ec-sistencia

fassen: aprehender
erfassen: captar
fülle: plenitud
erfüllen: plenificar
Fürsich: para-sí
Fürsichhafte: lo que posee la cualidad de ser para sí

Ganz: todo
gehören: pertenecer
zugehören: formar parte de, pertenecer
Zusammengehörigkeit: copertenencia
Gegen: en contra
Entgegensetzung: contraposición
Gegensatz: oposición, lo opuesto
gegenseitig: recíproco
Gegenstand: objeto
Gegenständlichkeit: objetividad
gegenstehen: estar frente
Gegenteil: contrario
gegenüberstehen: hallarse enfrente de
Gehalt: lo intrínseco
Geschichte: historia
Gesetzheit: estar-puesto
Gestalt: figura
Gewußtheit: carácter de ser sabido

- **Gleich:** igual
  - **ungleich:** no-igual
  - **vergleichen:** comparar
- **Glück:** dicha
  - **Unglück:** desdicha
- **Grund:** fundamento
  - **aufgrund:** en razón de
  - **Grundlegung:** fundación que cimenta
  - **Im Grunde:** en el fondo
  - **von Grund aus:** de raíz
  - **zugrunde legen:** servir de base
  - **zugrundegehen:** sucumbir
  - **zugrunderichten:** hacer sucumbir

- **halten:** mantener
  - **verhalten:** retener
  - **Verhältnis:** relación
- **Hier:** aquí
  - **Hiesige:** lo que es del aquí
- **Historie:** historiografía

- **Ich:** yo
  - **Ichheit:** egoidad
  - **ichlich:** egoico
- **Inhalt:** contenido
- **In sich:** en el interior de sí
- **Interpretation:** exégesis

- **Je:** en cada caso
- **Jeweiligkeit:** permanencia en el instante correspondiente en cada caso

- **kommen:** venir, llegar
  - **zusichselbstkommen:** llegar-a-sí-mismo

- **lösen:** desligar
  - **ablösen:** absolverse
  - **auflösen:** disolverse
  - **Erlösung:** redención
  - **losmachen:** desprender
  - **loslösen:** desvincular

- **Mannigfaches:** lo diverso
- **meinen:** pretender fijar
  - **Meinung:** fijación
  - **vermeinen:** suponer
- **Medium:** medium
- **Mittle:** el medio
  - **ermitteln:** obtener como resultado de la mediación
  - **mittelbar:** mediato
  - **Mittelbarkeit:** mediatez
  - **Mittelung:** cumplimiento de la mediación
  - **übermitteln:** transferir
  - **Vermittlung:** mediación

- **nehmen:** tomar, coger
  - **aufnehmen:** acoger
  - **zurücknehmen:** recoger
- **Not:** estado de necesidad
- **nötigen:** instar
  - **Nötigung:** acción de ser instados

- **offenbaren:** hacer patente
  - **offenbar:** patente
  - **Offenbarkeit:** patencia

- **Phänomen:** fenómeno

- **räsonieren:** raciocinar
- **Realität:** realidad
- **Realisierung:** realización
- **Relation:** relación

- **Sache:** Cosa, Cosa en litigio en la filosofía
  - **Sachgehalt:** lo intrínseco del asunto, de la Cosa
  - **Sachgestalt:** forma intrínseca

Sache selbst: Cosa misma
sachlich: objetivamente y conforme a la Cosa o el asunto
Sachlichkeit: el ser objetivo conforme a la Cosa
scheinen: parecer
Schein: apariencia
Sehen: ver
zusehen: contemplar
absehen: abstraer
nachsehen: examinar
hinsehen: mirar hacia
Seinige: lo perteneciente a sí
Seite: lado
Einseitigkeit: unilateralidad
Selbe: lo mismo
Selbige: lo que es de sí mismo
Selbigkeit: mismidad
Selbst: sí-mismo
Selbstheit: ipseidad, lo que posee el carácter de ser-sí-mismo
selbständig: autónomo
Selbst-Sehen: ver-por-sí-mismo
Selbst-in-Augenschein-Nehmen: examinar por sí mismo
So-Scheinen: parecer-así
Sichhaft: lo que posee la cualidad de ser de sí
Sichheit: carácter-de-ser-sí
sicheinlassen: comprometerse
Sorge: tomar al cuidado
besorgen: agenciar
Spiel: juego
Beispiel: ejemplo
Bei-spiel: lo que juega como ejemplo
beispielen: jugar ejemplificando
beiherspielen: jugar un papel
stehen: estar
entstehen: generar
Entstand: generación

Täuschung: engaño

Überlieferung: tradición, tradición que transmite
überwinden: superar
Unterschied: diferencia
Unterscheidung: diferenciación
Unterschiedenheit: estar diferenciado

Verhältnis: relación
verkehren: invertir
verkehren in: convertirse en
Abkehr: conversión
Verstand: entendimiento
verständigkeit: entender de qué se trata
verständigtun: dárselas de entendido
Viele: lo mucho
Vielfaches: múltiple
Vielheit: multiplicidad
Vielfalt: lo plural
Voraussetzung: presuposición
verhanden: estar presente ante la mano, lo presente
Vorhandenheit. ser presente ante la mano
Vorhandensein: ser-presente-ante-la-mano
zum Vorschein bringen: sacar a la luz
zum Vorschein kommen: salir a la luz, comparecer

wahrhaft: de verdad
Wahrnehmung: percepción
Was: el Qué
Washeit: quiddidad
Wassein: el qué-es
Wesen: esencia
wesen: desplegar la esencia

Anwesende: lo presente
Gewesene: lo sido
Wesentlich: esencial
Wie: el Cómo
wirken: obrar, actuar efectivamente
erwirken: producir efectivamente
bewirken: efectuar
Verwirklichung: realización
wirkend: eficiente
Wirklichkeit: realidad efectiva
Wirkung: efecto, eficiencia
Wissen: saber
wißbar: lo susceptible de ser sabido
Wissenschaft: ciencia

Martin Heidegger

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL



Este texto procede de un curso impartido por Martin Heidegger en 1930-1931, que resume y analiza las tesis más significativas de Hegel poniéndolas en conexión con su contexto histórico y la totalidad de la filosofía hegeliana. No obstante, por detrás de las cuestiones historiográficas están las líneas maestras de la lectura heideggeriana de Hegel, como por ejemplo la relación que ambos guardan con el espíritu especulativo de la lengua alemana, las analogías entre su concepción del estatuto ontológico de la historia y la coherencia sistemática de la historia del ser y su escatología, que apunta a una reunión final del proceso histórico en su totalidad. *La fenomenología del espíritu de Hegel* ilumina así tanto la filosofía hegeliana como la de Heidegger, por qué hace éste de Hegel su contrincante decisivo y por qué acude a él continua y reiteradamente.

Alianza Editorial

ISBN: 978-84-206-4772-2

